# الإسلام في المخيلة البيزنطية في القرن الثامن الميلادي: يوحنا الدمشقي نموذجاً*

أ.م.د. هشام محمد حسن
الجامعة الهيلينية–الأمريكية، أثينا، اليونان
hhassan@hauniv.edu

**الملخص**

يتناول البحث حقبة تاريخية بالغة الأهمية على المستويين الفكري والحضاري في تاريخ العلاقات العربية–البيزنطية؛ حيث يعكس بداية إرهاصات المدركات اللاهوتية البيزنطية للإسلام كدين يُؤطر طريقة حياة العرب المسلمين في القرن الثامن الميلادي. ويعد يوحنا الدمشقي شخصية محورية في تاريخ التجاذب الحضاري ذي الخلفية اللاهوتية بين الفكرين البيزنطي الأرثوذكسي والإسلام؛ ذلك لأنه عاش هو نفسه في كنف الخلافة الأموية وتبوأ فيها مكانة اجتماعية عالية، فضلاً عن أنَّ دراسة أعماله التي تناولت الإسلام –ككيان ديني رَسَّخ وجوده في ربوع الخلافة الأموية في عصره– تُسهم بشكل كبير في دراسة صورة "الآخر"، خصوصاً أنَّها صورة تكونت وتبلورت على يد شخصٍ عاش في رحم نظام الخلافة نفسه واحتك بالعقيدة الإسلامية المحيطة به. وعلى ذلك؛ يهدف هذا البحث إلى الوقوف على النقاط التي يمكن وصفها بأنها مواضع الإختلاف والتجاذب بين البيزنطيين والعرب المسلمين في ضوء المعتقدات الدينية لكلا الفريقين. كما يسعى البحث إلى إلقاء الضوء على التيارات الفلسفية الإسلامية التي ظهرت في الخلافة الأموية حتى عصر يوحنا وتركت أصداء جلية وواضحة في ثنايا أعماله اللاهوتية. وأخيراً تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها الأولى في البيبليوغرافيا العربية التي تقدم ترجمة أمينة للنص البيزنطي المرفق كما خطَّه يوحنا استنادا على آخر طبعة محققة، فضلاً عما تتضمنه من تعليقات فقهية لغوية (فيلولوجية) تساعد على فهم النص وتفكيكه، وتمكن الباحثين من سبر غور الإشكاليات اللاهوتية التي اعتبرها يوحنا ركيزة النزاع السجالي بين الأرثوذكسية والإسلام في عصره؛ وهي الإشكاليات ذاتها التي تناقلها من بعده كل الكتاب المسيحيين في المشرق والمغرب، الذين تطرقوا إلى الإسلام وكتبوا عنه.

**الكلمات المفتاحية:** يوحنا الدمشقي، النبي محمد، بيزنطة والإسلام، الإسلام، المسيحية.

**Absrtact**

Islam in the Byzantine Perception in the Eighth Century A.D.:
John of Damascus as a Paradigm

Hesham M. Hassan
Hellenic American University, Dept. Applied Linguistics, Athens

This paper deals with a very important historical period in the history of Arab-Byzantine relations both at the cultural and intellectual levels. It

reflects the beginning of the precursors of the Byzantine theological perceptions of Islam as a religion that frames the way of life of the Muslim Arabs in the eighth century AD. John of Damascus is considered a pivotal figure in the history of cultural interaction at a theological level between the Byzantine Orthodox thought and Islam. John lived under the umbrella of the Umayyad Caliphate and attained a high social status there. Also, a number of his works dealt with Islam as a religious entity that established its presence in the areas of the Umayyad Caliphate in his time. These works contribute greatly to the study of the image of the "*Other*", especially as they reflect an image formed and crystallized by someone who lived in the womb of the Caliphate itself and came into contact with the Islamic faith surrounding him. Accordingly, this research aims to identify points of difference and points of attraction between the Byzantines and the Muslim Arabs in the light of the religious beliefs of both groups. This paper also seeks to shed light on the Islamic philosophical currents that appeared in the Umayyad Caliphate until the era of John of Damascus and left clear echoes in the folds of his theological works. Finally, the importance of this study lies on the fact that it is the first one in the Arabic bibliography to provide an honest translation of the attached Byzantine text as written by John of Damascus based on the last verified edition and its philological commentaries that help in understanding and deconstructing the text. That will help the researchers to explore the theological problems that John considered the basis of the polemic conflict between Orthodoxy and Islam in his time. These are the “same problematic issues” that were transmitted after him by all the Christian writers in the East and the West, who touched on Islam and wrote about it.
**Keywords**: John of Damascus. Prophet Muhammad, Byzantium and Islam, Islam, Christianity.

**المقدمة**

اِحتكَّ عدد من الكتاب البيزنطيين بالعرب المسلمين بمجرد خروجهم من شبه الجزيرة العربية في إطار الفتوحات الإسلامية، مثل البطريرك صوفرونيوس (638–634م) ومكسيموس المعترف (662–580م) وغيرهم الذين سجلوا في مؤلفاتهم انبطاعاتهم الأولى نتيجة هذا الاحتكاك، لكن بعد ترسخ وجود العرب المسلمين في الولايات الشرقية، أصبح لدينا مجتمع عربي إسلامي ذا ملامح حضارية واضحة لننتقل من مرحلة الاحتكاك العابر إلى التلاقي ؛ ومن المعروف أنَّ الحضارات لا تتقابل إلا على أرض خصبة تسمح بحوار الديانات، كما أنه من المستحيل أن يكتمل التواصل بين ثقافات بعينها دون الوساطة الفعَّالة لتعابيرها الدينية. هكذا بدأت مظاهر الاحتكاك الأيديولوجي تأخذ رويداً رويداً شكل السِجَالات أو المناظرات بين العرب المسلمين من جهة ونحارير الفكر البيزنطي الأرثوذكسي من جهة أخرى على أساس الخلفية

الدينية في وقت مبكر جداً في ثلاثينيات القرن السابع الميلادي[1]. ويقف الكاتب البيزنطي أنسطاسيوس السينائي (ت. 701م) شاهداً على ذلك التفاعل من خلال توظيفه للفعل "يُحاوِر" (διαλέγεσθαι) في كتابه "الدليل" (Ὁδηγός) ليؤكد بدوره على باكورة السجال الديني وولادة "الحوار" بين البيزنطيين والعرب المسلمين التي أضحت ظاهرة ملموسة في عصره جسدها لنا في مؤلفه؛ وفي الوقت نفسه، كي يعكس لنا غُرة بواعث الالتقاء الفكري بين المسيحية الأرثوذكسية والإسلام[2]. وكانت خطوط التصادم والالتقاء الفكري بين المسيحية البيزنطية والإسلام تتم من خلال طرق بعينها (أ) المراسلات بين البيزنطيين والعرب المسلمين والتي كانت أرضاً خصبةً لنمو حوار ديني عن بعد[3] (ب) سجالات حية ترتكز على المواجهات المنطقية عن كثب مثلما كان يحدث في "مجالس المناظرات" بهدف إثبات تفوق دينٍ على دينٍ آخر[4].

---

* هذا البحث سينشر كفصل في كتابي "صورة الإسلام في الأدب البيزنطي في القرنين السابع والثامن" (قيد الطبع).

(1) Cameron, A., “Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine period” in *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, ed. Reinink, G. J. – Vanstiphout, H. L. J., Leuven 1991, 91-108 here 102-106.

(2) Anastasius of Sinai, [*Ὁδηγός*] in *Anastasii Sinaitae: Viae dux*, ed. Uthemann K. H., (CCSG 8) Leuven 1981, 1:1[46]; Griffith, H. S., “Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims”, *Greek Orthodox Theological Review* 32 nº: 4 (1987), 341-358 here 348.

(3) Jeffery, A., “Ghevond's Text of the Correspondence between ᶜUmar II and Leo III”, *Harvard Theological Review* 37 nº: 4 (1944), 269-332; Hoyland, R., “The Correspondence of Leo III (717–741) and ‘Umar II (717–720)”, *Aram* 6 (1994), 165-177; Palombo, C., “The “correspondence” of Leo III and ‘Umar II: traces of an early Christian Arabic apologetic work”, *Millennium* 12 nº: 1 (2015), 231-264; Karlin – Hayter, P., “Arethas’ Letter to the Emir at Damascus”, *Byzantion* 29-30 (1959-60), 281-302; “Τοῦ αὐτοῦ Νικήτα (Παφλαγόνος), Ἔκθεσις κατασκευαστική μετὰ ἀποδείξεως τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος ἐκ κοινῶν ἐννοιῶν, καὶ διαλεκτικῆς μεθόδο"υ, καὶ φυσικῶν ἐπιχειρημάτων, καὶ συλλογιστικῆς πολυτεχνίας προαγομένη· καὶ ἀντίρρησις τῆς σταλείσης ἐπιστολῆς ἐκ τῶν Ἀγαρηνῶν πρὸς Μιχαὴλ βασιλέα υἱὸν Θεοφίλου ἐπί διαβολῇ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως, Patrologia Graeca 105, 808A-821C; Τοῦ αὐτοῦ Νικήτα (Παφλαγόνος), Ἀντίρρησις καὶ ἀνατροπὴ τῆς δευτέρας ἐπιστολής τῆς σταλείσης παρὰ τῶν Ἀγαρηνῶν πρὸς Μιχαὴλ βασιλέα υἱὸν Θεοφίλου ἐπὶ διαβολῇ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως,” *Patrologia Graeca* 105, 821D-841C.

(4) Valkenberg, P., *Sharing Lights On the Way of God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, Amsterdam-New York 2006, 91-92; Griffith, S., “The Qur’ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the *maglis* of al-Ma’mūn”, *Parole de l’ Orient* 24 (1999), 203-233; Cohen, M. R. – Somekh, S., “Interreligious Majālis in Early Fatimid Egypt” in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Lazarus-Yafeh, H.- Cohen, R. M.- Somekh, S.- Griffith, H. S., (Studies in Arabic Language and Literature, vol. 4), Wiesbaden 1999, 128-136; Griffith, S., “Answering the Call of the Minaret: The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam”, in *Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. deutsches Syrologen Symposium in Trier 2004,* ed. Tamcke, M.- Heinz A., Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 2005, 11-42.

إنَّ هذا التناطح اللاهوتي بما في ذلك إرهاصاته الثقافية، وروافده الفكرية تَبَلور بقدر كافٍ حتى منتصف القرن الثامن الميلادي ليدفعنا بقوة نحو مؤلفات يوحنا الدمشقي ذات العلاقة المباشرة بالإسلام الذي أفرد له فصلاً كاملاً في كتابه "عن الهرطقات" وفنَّد فيه بواعثه وظروف نشأته، وتطرق تباعاً إلى تعاليم محمد ﷺ من خلال "أصداء" قرآنية اطلع عليها بنفسه أو تراءت إلى مسامعه، وانخرط في تفاصيل الطابع الإلهي للقرآن ومنه إلى التحدث عن ألوهية المسيح ودحض وثنية المسيحيين، كما تطرق إلى مدركات إسخاتولوجية في الإسلام نفسه مثل تصور الجنة في المخيلة الإسلامية، وأخيراً، أنهى عمله اللاهوتي ذاكراً خواص المسلمين الحياتية وسلوكياتهم المعيشية التي تميزهم عن غيرهم بين شعوب المنطقة مثل تعدد الزوجات وتجنب أطعمة وأشربه بعينها، والإبتعاد عنها. ويقتضي البحث ضرورة التطرق إلى عمل لاهوتي آخر ليوحنا الدمشقي بعنوان "حوار بين سراقينوس (عربي مسلم) ومسيحي"؛ إن هذا الحوار السجالي له أهمية بالغة حيث يلقي يوحنا فيه الضوء على قضايا خريستولجية غاية في الأهمية مثل ألوهية المسيح ومفهوم التجسد ومدى وعي الإسلام وفهمه الصحيح لهما. وفي الوقت نفسه يُعَدّ هذا النص ذو أهمية كبيرة للمنخرطين في تحقيق تاريخ علم الفلسفة الإسلامية وبواعث فلسفة "الكلام" بشكل خاص لأن يوحنا أثار موضوعاً غاية في الأهمية في هذا الحوار السجالي يتعلق بفلسفة "المتكلمين" المسلمين في مطلع القرن الثامن الميلادي تجاه مسألة "القدر" وموقف الإنسان من الإرادة الحرة ومدى قدرته على التحرك في فلك إرادة الله المحددة سلفاً. واِستطاع يوحنا في هذا النص السجالي إلقاء الضوء، من خلال تفنيده لطريقة تفكير "الآخر" المسلم في السجال، على فرقتين إسلاميتين ظهرتا في أفق الفكر الإسلامي في عصره وهما "القدرية" و"الجبرية"[5] اللتين تركتا بصماتهما على مدركات يوحنا الفلسفية وجعلتاه يتطرق إليهما ويعكس فكرهما في عمله اللاهوتي هذا وكيف أنَّ الأولى زعمت أن الإنسان يتمتع بالقدرة على اتخاذ قرارٍ حرٍ بشأن أفعاله أما الثانية فكانت تنادي بأن الإنسان لا يملك حرية الخيار، وأنه بمثابة ريشة في مهب الريح!

## استهلال

قبل الشروع في دراسة كتابات يوحنا الدمشقي ذات العلاقة بالإسلام ومُؤَلفِه "عن الهرطقات" (Περὶ αἱρέσεων) –وعلى وجه الخصوص "هرطقة الإسماعيليين" ( αἵρεσις Ἰσμαηλιτῶν) الذي أُترجمه لأول مرة للغة العربية مباشرةً من النص البيزنطي المرفق– يستلزم البحث ضرورة التطرق إلى المناخ والسياق السياسي الذي أنتج فيه يوحنا مؤلفاته اللاهوتية الدفاعية ضد الإسلام؛ ألا وهو طبيعة الحياة في الأديرة وأوضاعها القانونية ككيان

---

(5) Sahas, D., “Βυζάντιο, Ισλάμ και αντι-ισλαμική γραμματεία”, in *Βυζάντιο. Ιστορία και Πολιτισμός*, ed. Λουγγής, T. – Kislinger, E., Athens 2013, 279-324 here 19.

مسيحي يعيش تحت إمرة الخلافة الأموية في الحقبة قيد الدراسة. بَيدَ أنه كي ندرك حيثيات العيش في الأديرة تحت حكم الأمويين يجب أولاً، إلقاء الضوء على المعايير المُقنِنة للحياة الرهبانية في الأديرة وسبر غور المنظومة الديرية، وأهم أركانها تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية للتعرف على نقاط التلاقي والإختلاف بين النظامين المسيحي والإسلامي.

## الرهبنة والديرية تحت الحكم البيزنطي

يجب التنويه إلى أنه حتى خلال الفترة الأكثر إزدهاراً للرهبنة في الشرق، لم يكن نمو الأديرة وإنتشارها يُنظر إليه دائماً بنظرة إيجابية من قِبل السلطة الإمبراطورية في القسطنطينية؛ ويرجع السبب في ذلك إلى أنه كان هناك تخوف من احتمالية أن تفرض هذه المجتمعات الرهبانية قيوداً على السياسات الرسمية للدولة قد تحدد سلطة الإمبراطور المطلقة كخليفة الرب على الأرض (Θεοκρατία)[6]. إن القوة المتزايدة للرهبنة ارتبطت إلى حد كبير بنزعة الزهد والتقشف التي بدت وكأنها ترفض بشكل صريح مظاهر الترف التي كانت تتمتع بها السلطة الكنسية في رَحِم الإمبراطورية. بيد أن هذه الانعزالية الديرية لم تشكل مصدر قلق كبير للسلطات المدنية أو الكنسية أثناء مراحل الانتشار الرهباني الأولى؛ حيث كانت تَنشَط عادةً في مناطق معزولة ونائية. إلا أن التوترات بدأت تتصاعد في القرن الخامس الميلادي وخاصةً في عصر الإمبراطور ثيوذوسيوس الثاني (408–450م) بسبب وجود أديرة ازدهرت، وذاع صيتها في مناطق حضرية[7]. ومن ثم شرع ثيوذوسيوس في تخفيف التأثير المتزايد للرهبان على الحضر (المدن والقرى) الناتج عن زحفهم نحو المجتمعات السكنية القريبة من الحضر وتفاعلهم معها. ومن ثم أصدر قوانين تُملي على الرهبان سُكنَى الأماكن الصحراوية، والعيش والاستقرار في مناطق مقفرة ومعزولة[8].

وتجدر الإشارة إلى أن المؤسسات الرهبانية نمت بطريقة كبيرة حتى أضحت ظاهرة منتشرة لدرجة أنه في نهايات القرن السابع الميلادي كان ثلث الأراضي الصالحة للاستغلال والانتفاع في جميع أنحاء الإمبراطورية خاضعاً لملكية الأديرة والكنائس[9]. وتباعاً أصبحت

---

[6] Dvornik, F., “Emperors, Popes, and General Councils”, *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), 1-23 here 7.

[7] Frazee, Ch., “Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries”, *Church History* 51 nº: 3 (1982), 263-279 here 263.

[8] *Codex Theodosianus*, ed. Mommsen – Meyer, P., Berlin 1904-5, 853: “*quicumque sub professione monachi repperiuntur, deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur*”; Pharr C., *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, Princeton NJ: Princeton University Press 1952, 449.

[9] Charanis, P, “The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire”, *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948), 51-118.

الأديرة تلعب دوراً فَعَّالاً في الهيكل الاقتصادي والاجتماعي للإمبراطورية البيزنطية[10]. وفي هذه الحقبة غدت القيادات الكنسية تُنعت باصطلاح "الأقوياء" (δυνατοί) داخل نسق النسيج الاجتماعي الطبقي للمجتمع البيزنطي. ويرجع السبب في ذلك إلى استحواذ هؤلاء "الأقوياء" على مساحات كبيرة من الأراضي إلى جانب تأثيرهم الاجتماعي والاقتصادي كنتيجة طبيعية لهذه الحيازات والملكيات[11]. وعليه، يتضح لنا أن العلاقة الوثيقة بين السلطة الإمبراطورية والمجتمعات الديرية الرهبانية هي نتاج هذا التأثير متعدد الأوجه الذي يمكن رؤيته في القوانين الكنسية، والتشريعات المدنية الكثيرة المُوَجَّهةِ إلى الأديرة خلال هذه الفترات التاريخية المتلاحقة، والتي كانت تتأرجح بين دعمها من جهة، وتقييد تأثيرها على المجتمع من جهة أخرى.

وبعد الفتوحات العربية الإسلامية للولايات الشرقية البيزنطية نلاحظ أن الإجراءات اللاحقة المتعلقة بالأديرة التي تبنتها الخلافة الإسلامية كانت في كثير من النواحي استمراراً لنفس الإرث البيزنطي[12]. ويجب الأخذ في الاعتبار أن موقف الإمبراطورية البيزنطية تجاه الأديرة لم يكن سلسلاً وواضحاً بدرجة كافية خلال القرن السابع الميلادي بسبب تباين أنماط الحياة الرهبانية ذاتها في الولايات الشرقية للإمبراطورية حسب المنطقة وموقعها الجغرافي بما في ذلك الأنماط المختلفة لمفهوم الزهد في أديرة "اللافرا" (λαύρα)[13] عن أديرة "حياة الشراكة" (κοινοβιακός)[14]. أما إدارة ممتلكات الدير والتصرف في ثرواته بما فيها الأصول العقارية

---

(10) Beck, H. G., *Das byzantinische Jahrtausend*, Munich: C. H. Beck 1978, 207.

(11) Morris, R., “The Powerful and the Poor in Tenth-Century Byzantium: Law and Reality”, *Past & Present* 73 (1976), 3-27; Papagianni, E., “Legal Institutions and Practice in Matters of Ecclesiastical Property”, in *The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century*, vol. 3, ed. Laiou, A. E., Washington DC.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009, 1059–69.

(12) Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, MA.: Harvard University Press 1950, 49–51.

(13) نوع من الأديرة يتكون من مجموعة من القلالي أو الكهوف يعيش فيها النساك، مع وجود كنيسة واحدة وأحياناً قاعة طعام في مركزه. ويعني المصطلح اليوناني ممراً ضيقاً أو زقاقاً في المدينة. ويشير المصطلح اليوناني (لافرا) على وجه التحديد إلى المستوطنات الرهبانية في صحراء يهودا حيث كان يتواجد العديد من "اللافرا"؛ وأسس القديس خاريتون المعترف (ت. 350م) أوَّل "لافرا" في فلسطين وتلتها "لافرا" فاران (في وادي قيلت) شمال شرق القدس، و"لافرا" ذوقا على جبل الإغراء غرب أريحا و"لافرا" سوكا أو "اللافرا" القديمة في منطقة تقوع بوادي خاريتون في الجنوب الشرقي لبيت لحم. للمزيد، أنظر:

*Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. Kazhdan, A. P., New York-Oxford University Press 1991, vol. 2, 1190, sv. Lavra.

(14) هناك رأي يقول إن القديس باخوميوس الكبير (348-292م) هو مؤسس هذا النوع من الكيان الرهباني وهناك آراء أخرى تقول إنه كان مجرد واحد من بين العديد من رؤساء الأديرة الذين عاشوا حياة شراكة. وقد ذكر القديس جيروم في ترجمته لقانون القديس باخوميوس أن الدير كان بمثابة حياة مشتركة بالمعنى الحرفي للكلمة مع انفتاح كامل للرهبان على بعضهم البعض. وجاء مفهوم باخوميوس للرهبانية ليغير حالة الزهد والنسكية المصرية وكيان "اللافرا" التي كانت عبارة عن بنايات تحوي قلالي الرهبان. وكان هذا النظام منتشراً في فلسطين وكان يحوي عناصر

والأراضي الزراعية فكانت تخضع لرئيس الدير (ἡγούμενος) "إيغومينوس" [ i.e. قمص] أو رئيس الخزانة/إيكُونُوموس (οἰκονόμος)[15]. وبشكل عام كانت مسؤليات إدراة موارد الدير المالية تشمل الكنائس المجاورة، ومساكن العمال، والمطابخ، والمخازن، وإسطبلات الخيول، والأراضي الزراعية، والحقول المؤجَّرَة للفلاحين المحليين[16]. وهكذا يتضح لنا أن الأديرة مثلها مثل الكنائس، كان بوسعها أن تتملك بشكل قانوني ثروات وممتلكات بموجب القوانين البيزنطية، وكانت هذه الثروات تَؤُولُ إلى الأديرة في المجمل إما من قِبل المُحسنين (εὐεργέται) أو من خلال منح مالية وثروات يهبها الإمبراطور نفسه إلى دير بعينه.

وعندما نبحث في القانون البيزنطي سنجد أن السياسات الأولى المتعلقة بتأطير الوضع القانوني للكيان الكنسي وممتلكاته ترجع إلى عهد الحكم المنفرد للإمبراطور قنسطنطين (306-337م) وهو الأمر الذي سمح بتصنيف الكنائس المحلية على أنها "مؤسسات" لديها الحق في وراثة الممتلكات وقبول الأراضي كهبات[17]. ومن الجلي أن منح هذه الحقوق القانونية للكيانات الكنسية كان يهدف بوضوح إلى تقوية شوكة المسيحية من جهة وتعضيد مكانة الرموز الدينية للدين المسيحي في ربوع الإمبراطورية من جهة أخرى[18]. كما أن الإمبراطور قنسطنطين أدرج رجال الدين المسيحي من بين الطبقات المتميزة في المجتمع البيزنطي بهدف الحصول على إعفاء من الواجبات العامة بسبب مساهمتهم بشكل عام في الحفاظ على الهوية الدينية في الإمبراطورية [19]. وتباعاً تم إعفاء رجال الدين من كل الواجبات الدنيوية كي يُسمح لهم بالتركيز

---

من الفكر الجماعي ويقارب بشكل كبير تركيبة الحياة الرهبانية المشتركة. وقد وُلد هذا الشكل الرهباني في شكله النسكي والروحاني جنباً إلى جنب مع التسلسل الهرمي الكنسي. ولم يحاول الرهبان كسب تأييد الكنيسة لكن مع مرور الطلب بدأت الكنيسة في طلب استحسان الرهبان الذين كانوا يجذبون الرعية إليهم بفضل زهدهم وكراماتهم. للمزيد، أُنظر:

Vlachos, G., "Ὁ μοναχισμός, ἡ γένεση καὶ ἡ ἐξέλιξή του, τὰ χαρακτηριστικά του", *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 99 (2018), 11-20.

[15] Smyrlis, K., "The Management of Monastic Estates: The Evidence of the Typika", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 245–61.

[16] Smyrlis, "The Management of Monastic Estates", 248.

[17] Frazee, "Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries", 267.

[18] Boyd, W. K., *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, Studies in History, Economics and Public Law 24: 2, New York-Colombia University Press 1905, 79.

[19] Bardy, G., *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique,* Sources chrétiennes 31, 41, 55, Paris: Éditions du Cerf 1:1952 (repr. 1967), Book:10, Chapter:7: "διόπερ ἐκείνους τοὺς εἴσω τῆς ἐπαρχίας τῆς σοι πεπιστευμένης ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ Καικιλιανὸς ἐφέστηκεν, τὴν ἐξ αὐτῶν ὑπηρεσίαν τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ θρῃσκείᾳ παρέχοντας, οὕσπερ κληρικοὺς ἐπονομάζειν εἰώθασιν, ἀπὸ πάντων ἅπαξ ἁπλῶς τῶν λειτουργιῶν βούλομαι ἀλειτουργήτους διαφυλαχθῆναι".

فقط في وظائفهم اللاهوتية[20]. ومن المُلاحَظ أن هذه الإعفاءات من الالتزامات الضريبية لم تشمل إلغاء جميع أشكال الضرائب على الممتلكات الكنسية والديرية بقدر إعفاء رجال الدين أنفسهم من تسديد أية ضرائب[21]. وقد كانت الإمتيازات الضريبية المبكرة التي أُسبِغَت على رجال الكهنوت تتمثل في إلغاء ضريبة الرأس (capitatio) على رجال الدين المتواجدين في الريف وكذلك إعفاء رجال الإكليروس النشطين في الحضر (capitatio lustralis) من الضرائب المفروضة على العمال والحرفيين في المدن[22] ؛ وهي الإعفاءات التي شملت أيضاً زوجاتهم وأولادهم وخدمهم[23]. وفي الإطار نفسه بعد ذلك قام كل من الإمبراطور قنسطنديوس الثاني (317–324م) وقنسطنس (333–335م) بإعفاء الكنيسة من دفع ضريبة الأرض (iuga)، وإن أصدر قنسطنس قانوناً يُلزم ملاك الأراضي من الإكليروس بالخضوع لضريبة الأراضي لأنها تشكل جزءاً من ممتلكاتهم الشخصية[24].

هذا وقد جرت أول محاولة تهدف إلى تنظيم العلاقات بين المؤسسة الرهبانية والبناء الهرمي الكنسي بشكل ممنهج في مجمع خلقيدونية عام 451م، القانون الرابع، حيث أصبح إنشاء الأديرة وتأسيسها لا يتم إلا بعد الحصول على موافقة من الأسقف نفسه[25]، وهو الأمر

---

[الترجمة]: "تماماً مثل أولئك الموجودين في المقاطعة الذين يؤمنون بكم في الكنيسة الجامعة التي وصل إليها كاكيليانوس، مقدمين خدمتهم لهذا الدين المقدس الذي اعتاد على تسميته رجال الدين، أريد الاحتفاظ بهم غير مشاركين في جميع الوظائف دون استثناء".

(20) Boyd, W.  K., *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, 73.

(21) Boyd, *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, 84.

(22) Thomas, J. Ph., *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, vol. 24, Dumbarton Oaks 1987, 25f.

(23) *Codex Theodosianus*, ed. Mommsen – Meyer, P., 16.2.8, 343.

(24) Thomas, *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, 26.

(25) Schwartz, E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin: De Gruyter 1933, Tome: 2, Volume: 1, Part: 2, 159: “Οἱ ἀληθῶς καὶ εἰλικρινῶς τὸν μονήρη μετιόντες βίον τῆς προσηκούσης ἀξιούσθωσαν τιμῆς· ἐπειδὴ δὲ τινὲς τῶι μοναχικῶι κεχρημένοι προσχήματι τάς τε ἐκκλησίας καὶ τὰ πολιτικὰ διαταράττουσι πράγματα περιιόντες ἀδιαφόρως ἐν ταῖς πόλεσιν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ μοναστήρια ἑαυτοῖς συνιστᾶν ἐπιτηδεύοντες, ἔδοξεν μηδένα μὲν μηδαμοῦ οἰκοδομεῖν μηδὲ συνιστᾶν μοναστήριον ἢ εὐκτήριον οἶκον παρὰ γνώμην τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου, τοὺς δὲ καθ’ ἑκάστην πόλιν καὶ χώραν μονάζοντας ὑποτετάχθαι τῶι ἐπισκόπωι καὶ τὴν ἡσυχίαν ἀσπάζεσθαι καὶ προσέχειν μόνηι τῆι νηστείαι καὶ τῆι προσευχῆι, ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο, προσκαρτεροῦντας, μήτε δὲ ἐκκλησιαστικοῖς μήτε βιωτικοῖς παρενοχλεῖν πράγμασιν ἢ ἐπικοινωνεῖν καταλιμπάνοντας τὰ ἴδια μοναστήρια, εἰ μή ποτε ἄρα ἐπιτραπεῖεν διὰ χρείαν ἀναγκαίαν ὑπὸ τοῦ τῆς πόλεως ἐπισκόπου. μηδένα δὲ προσδέχεσθαι ἐν τοῖς μοναστηρίοις δοῦλον ἐπὶ τῶι μονάσαι παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου δεσπότου. τὸν δὲ παραβαίνοντα τοῦτον ἡμῶν τὸν ὅρον ὡρίσαμεν ἀκοινώνητον εἶναι, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ βλασφημῆται, τὸν μέντοι ἐπίσκοπον τῆς πόλεως χρὴ τὴν δέουσαν πρόνοιαν ποιεῖσθαι τῶν μοναστηρίων”.

الذي ظلت أصداؤه تتردد بوضوح فيما بعد في قوانين المجامع المسكونية اللاحقة[26]. وشددت التشريعات الصادرة عن هذه المجامع على إعفاء الرهبان من شرط الخدمة العسكرية لقاء إلزامهم بالنأي بأنفسهم عن شؤون الكنيسة أو الدولة مقابل إعفائهم من شرط الخدمة العسكرية[27] أو

---

[الترجمة]: "أولئك الذين يعيشون حياة رهبانية حقيقية سوف ينالون التكريم الواجب. ومع ذلك، فبما أن البعض يتذرع بالحجة الرهبانية ويخلط بين شؤون الكنيسة والدولة، ويتجولون في المدن دون تمييز، ويرغبون في الوقت نفسه في إنشاء أديرة لأنفسهم، فإن المجمع يقرر أنه لا يجوز لأحد في أي مكان بناء أو تشييد دير أو بيت للفقراء دون موافقة أسقف المدينة ؛ ويجب أن يخضع رهبان كل حي ومدينة لأسقفٍ خاصةً وأنهم يحبون الهدوء ولا يسلمون أنفسهم إلا للصوم والصلاة، ويلزمون الأماكن المخصصة لهم، وألا يثقلوا أنفسهم بالشؤون الكنسية والعلمانية ويشاركوا فيها، وألا يغادروا أديرتهم، إلا عندما يَطلب منهم، في حالة الضرورة، أسقف المدينة ؛ وألا يُقبل في الأديرة أي عبد ليصبح راهباً إلا بإذن سيده. كل من يخالف هذه الفريضة يُمنع من التناول لئلا يجدف على اسم الرب. ويجب على أسقف المدينة أن يشرف بعناية على الأديرة".

; Beneshevich, V., *Iohannis Scholastici synagoga L titulorum*, Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1937: Section: 3, 100; Hannick, C., *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts*, Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, Fontes et dissertationes 62.1-2, Freiburg im Breisgau: Weiher 2014: Chapter: 20, Section: 15; Dorotheus Archimandrita, *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας*, Ζάκυνθος: Τυπογραφεῖο "Ὁ Παρνασσὸς" Σεργίου Χ. Ῥαφτάνη 1864 (repr. Ἀθήνα: Ἐκδόσεις Παπαδημητρίου 1957), Concilium: 4, Canon: 4.

[26] أنظر على سبيل المثال أعمال المجمع المسكوني لعام 861م، القانون الأول، في القسطنطينية:

Lauritzen, F., *The Great Councils of the Orthodox Churches: From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta (CCCOGD) 4/1, Turnhout: Brepols 2016: Canon: 1: "Ὥρισεν οὖν διὰ ταῦτα ἡ ἁγία σύνοδος μηδενὶ ἐξεῖναι μοναστήριον οἰκοδομεῖν ἄνευ τῆς τοῦ ἐπισκόπου γνώμης καὶ βουλῆς. Ἐκείνου δὲ συνειδότος καὶ ἐπιτρέποντος καὶ τὴν ὀφειλομένην ἐπιτελοῦντος εὐχήν, ὡς τοῖς πάλαι θεοφιλῶς νενομοθέτηται, οἰκοδομεῖσθαι μὲν τὸ μοναστήριον, μετὰ πάντων δὲ τῶν αὐτῷ προσηκόντων σὺν αὐτῷ ἐκείνῳ βρεβίῳ ἐγκαταγράφεσθαι καὶ τοῖς ἐπισκοπικοῖς ἀρχείοις ἐναποτίθεσθαι μηδαμῶς ἄδειαν ἔχοντος τοῦ ἀφιεροῦντος παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου ἑαυτὸν ἡγούμενον ἢ ἀνθ' ἑαυτοῦ ἕτερον καθιστᾶν".

[الترجمة]: "لذلك قرر المجمع المقدس أنه لا ينبغي لأحد أن يشرُع في بناء دير دون رأي الأسقف وإرادته. بعد أن يتم إبلاغه، يسمح بذلك، ويمنح بركته مثل المشرعين المحببين للرب، سيتم بناء الدير، وسيتم تسجيل هذا وجميع الأشياء ذات الصلة في تشريع صغير ووجيز وسيتم وضع المحفوظات الأسقفية دون أن يتمكن المالك بدون رأي الأسقف أن يكون رئيساً للدير نفسه أو يختار أو يعين شخصاً آخر كرئيس للدير".

[27] Darrouzès, J. – Laurent, V., *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Archives de l'Orient Chrétien 16, Paris: Institut Français d'Études Byzantines 1976, 572: "Τοὺς ἅπαξ ἐν κλήρῳ τεταγμένους ἢ μονάσαντας ὡρίσαμεν μήτε ἐπὶ στρατείαν μήτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἔρχεσθαι, ἢ τοὺς τοῦτο τολμήσαντας καὶ μὴ μεταμελουμένους, ὥστε ἐπιστρέψαι ἐπὶ τοῦτο, ὃ διὰ θεὸν πρότερον εἵλοντο, ἀναθεματίζεσθαι".

[الترجمة]: "أولئك الذين تم قبولهم مرة واحدة في عداد رجال الدين أو اصبحوا رهباناً يجب ألا يخدموا في الحرب أو يدخلوا في دعوة علمانية، أولئك الذين يجرؤون على القيام بذلك ولا يتوبون للعودة إلى الدعوة التي سبق أن اختاروها من أجل الرب سوف يُلعنون".

الانضمام لجمعيات سرية[28] تهدف إلى خلخلة استقرار الإبرشية أو الثورة على الأسقف، والإخلال بالنظام العام[29]. لذا، بذلت السلطتان المدنية والكنسية أقصى جهودهما لتحجيم دور الرهبان الذين تورطوا في نزاعات طائفية. أو أخذوا على عاتقهم مقاومة سلطة الأساقفة المحليين، وهو الأمر الذي جعل السلطتين تفرضان قيوداً من شأنها تحجيم دور الراهب وصرفه إلى أنشطة العبادة داخل الدير والتركيز فقط على الصوم والصلاة[30].

وتم تعزيز هذه التشريعات بشكل أكبر وأوفى في قوانين الإمبراطور جستينيان (527–565م) في القرن السادس الميلادي[31] حيث تم تحديد أُطر العلاقة بين السلطة المركزية للإمبراطورية والحياة الرهبانية[32] ؛ ففي التشريع (Novela) رقم (5) الصادر عام 535م، ذهب جستينيان إلى تحديد الفترة الزمنية التمهيدية التي تسمح للمُرَشَّح الدخول في الرهبنة –فترة ثلاث

---

(28) Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, vol. 2,1,2, 161: "Τὸ τῆς συνωμοσίας ἢ φρατρίας ἔγκλημα καὶ παρὰ τῶν ἔξω νόμων πάντηι κεκώλυται· πολλῶι δὴ μᾶλλον ἐν τῆι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι τοῦτο γίνεσθαι ἀπαγορεύειν προσήκει εἴ τινες τοίνυν [ἢ] κληρικοὶ ἢ μονάζοντες εὑρεθεῖεν συνομνύμενοι ἢ φρατριάζοντες ἢ κατασκευὰς τυρεύοντες ἐπισκόποις ἢ συγκληρικοῖς, ἐκπιπτέτωσαν πάντηι τοῦ οἰκείου βαθμοῦ".

[الترجمة]: "تُحظر النقابات والجمعيات السرية حتى بموجب القوانين العلمانية· وأكثر من ذلك بكثير هو أنه يجب حظرها في كنيسة الله. إذا وُجد رجال الدين أو الرهبان حينئذٍ يتآمرون أو ينخرطون في القيام بمكائد ضد أساقفتهم أو إخوانهم من رجال الدين سوف يفقدون مناصبهم بالتأكيد".

(29) Beneshevich, *Iohannis Scholastici synagoga L titulorum*, section: 3, 76: "Ἦλθεν εἰς τὰς ἀκοὰς τῆς ἁγίας συνόδου, ὡς κληρικοί τινες καὶ μονάζοντες, μηδὲν ἐγκεχειρισμένοι ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, ἔστι δὲ ὅτε καὶ ἀκοινώνητοι γενόμενοι παρ’ αὐτοῦ, καταλαμβάνοντες τὴν βασιλεύουσαν Κωνσταντινούπολιν ἐπὶ πολὺ ἐν αὐτῇ διατρίβουσι, ταραχὰς ἐμποιοῦντες καὶ θορυβοῦντες τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν, ἀνατρέποντές τε οἴκους τινῶν. ὥρισε τοίνυν ἡ ἁγία σύνοδος τοὺς τοιούτους ὑπομιμνήσκεσθαι μὲν πρότερον διὰ τοῦ ἐκδίκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγιωτάτης ἐκκλησίας ἐπὶ τὸ ἐξελθεῖν τῆς βασιλευούσης πόλεως· εἰ δὲ τοῖς αὐτοῖς πράγμασιν ἐπιμένοιεν ἀναισχυντοῦντες, καὶ ἄκοντας αὐτοὺς διὰ τοῦ αὐτοῦ ἐκδίκου ἐκβάλλεσθαι καὶ τοὺς ἰδίους καταλαμβάνειν τόπους".

[الترجمة]: "لقد وصل إلى آذان المجمع المقدس أن بعض رجال الدين والرهبان، دون الحصول على تفويض من أسقفهم وحتى عندما حرمهم، قد انتقلوا إلى القسطنطينية وظلوا لفترة طويلة مثيرين للاضطرابات، وتدمير النظام الكنسي، وإزعاج المنازل الخاصة لذلك يقرر المجمع المقدس أن يتم تحذير هؤلاء أولاً من قبل القاضي ممثل الكنيسة الأكثر قداسة في القسطنطينية لمغادرة المدينة. وإذا استمروا دون خجل في نفس السلوك، فسيتم طردهم من قبل نفس القاضي، وسيعودون إلى مناطقهم".

(30) Bittermann, H. R., "The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction", *Speculum* 13 nº: 2 (1938), 198-203 here 198.

(31) Hillner, J., "Monastic Imprisonment in Justinian's Novels", *Journal of Early Christian Studies* 15 nº: 2 (2007), 205-237.

(32) Dilley, P., *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*, Cambridge University Press 2017, 36.

سنوات– على كل من يرغب أن يصبح راهباً[33] فضلاً عن تفضيل جستينيان الشخصي لنظام المؤسسة الرهبانية "حياة الشراكة" (κοινοβιακός) عن "الرهبان المتجولين" (περιηγηταί) أو "السائحين" (gyrovaghi)[34]؛ وبشكل عام امتدح جستينيان الرهبنة التي وصفها في تشريعاته كالتالي: "الحياة الرهبانية شريفة جداً ويمكن أن تجعل الشخص الذي يعتنقها مقبولاً جداً عند الله لأنها تنزع منه [تزيل عنه] كل عيب بشري، وعليه يصبح الراهب نقياً ومتوافقاً مع العقل الطبيعي، غنياً بالفهم، ويتفوق على البشر بحكم أفكاره"[35]. كما تم تعضيد منصبي الأُسقف

---

[33] Kroll, W. – Schöll, R., *Corpus iuris civilis*, Berlin: Weidmann 1895 (repr. 1968), vol. 3, 28: "*ΠΕΡΙ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΩΝ ΚΑΙ ΜΟΝΑΧΩΝ ΚΑΙ ΗΓΟΥΜΕΝΩΝ.* Αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς Αὔγουστος Ἐπιφανίῳ τῷ ἁγιωτάτῳ καὶ μακαριωτάτῳ ἀρχιεπισκόπῳ τῆς βασιλίδος ταύτης πόλεως καὶ οἰκουμενικῷ πατριάρχῃ. [...] πάντας γὰρ ἐν Χριστῷ ὓν εἰκότως νομίζεσθαι. Θεσπίζομεν τοίνυν τοῖς θείοις ἀκολουθοῦντες κανόσι, τοὺς εἰς μονήρη βίον παραγγέλλοντας μὴ προχείρως εὐθὺς παρὰ τῶν εὐλαβεστάτων ἡγουμένων τῶν εὐαγῶν μοναστηρίων σχῆμα λαμβάνειν μοναχικόν, ἀλλ'ἐπὶ τριετίαν ὅλην, [...]".

[الترجمة]: "الإمبراطور جستينيان أوغسطس إلى رئيس الأساقفة الأقدس والمبارك لهذه المدينة الحاكمة والبطريرك المسكوني إبيفانويس [...] لعل تُعتبرون كلكم في المسيح بإرادتكم. لذلك نُسن لأولئك الذين يتبعون القوانين الإلهية، لأولئك الذين يدخلون الحياة الرهبانية، ليس مباشرة من قِبَل رؤساء الأديرة الأكثر تقوى للأديرة الرهبانية أن يقبلوا شخصاً كراهب ولكن خلال فترة ثلاث سنوات بأكملها"

[34] Caner, D., *Wandering, Begging Monks*, University of California Press 2002;

عندما نتسائل عن موقف القرآن من الرهبنة، نجد أنه لا يقبل الرهبنة لأنه يعتبرها "بدعة"، أُنظر: سورة الحديد: 27؛

Sviri, S., "*Wa Rahbāniyatan Ibtada$^c$ūhū:* An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 195- 208;

أُنظر، أيضاً، "قال النبي (صلى الله عليه وسلم): لا زمام ولا خزام ولا تبتل ولا رهبانية ولا سياحة في الإسلام" في: أبو داوود (ت. 888م)، *المراسيل*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987، صـ 179؛ إبن قتيبة (ت. 889م)، *غريب الحديث*، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد 1977، صـ 444؛ الأنباري (ت. 939م)، *الظافر في معاني كلمات النَّاس*، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت 1992، ج 2، صـ 346. أُنظر، أيضاً، "لا تشددوا على أنفسكم، فإنما أهلك من قبلكم بتشديدهم على أنفسهم، وستجدون بقاياهم فى الصوامع والديارات" في: البقاعي (ت. 855م)، *نظم الدرر في تناسب الآيات والصور*، تحقيق: عبد الرازق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، ج 2، صـ 530؛ ابن كثير (ت. 982م)، *تفسير القرآن العظيم*، دار الفكر، بيروت 1980، ج. 4، صـ 317.

[35] Kroll, – Schöll, *Corpus iuris civilis*, 28: "Προοίμιον. Ὁ ἐν ἀσκήσει μοναχικῇ βίος οὕτως ἐστὶ σεμνός, οὕτως οἰκειοῦν οἶδε θεῷ τὸν εἰς τοῦτο ἐρχόμενον ἄνθρωπον, ὥστε πάντα μὲν ἀνθρώπινον αὐτοῦ σπῖλον ἀποξύειν, καθαρὸν δὲ ἀποφαίνειν καὶ τῇ λογικῇ πρέποντα φύσει καὶ τὰ πολλὰ κατὰ νοῦν ἐνεργοῦντα καὶ τῶν ἀνθρωπίνων φροντίδων".

[الترجمة] : "توطئة. إن حياة التمرين الرهباني متواضعة جداً، لذا يعرف جيداً الرجل الذي يسير نحو هذه الحياة الرب، حتى يفقد كل عيوبه البشرية، ويظهر نقياً وبطبيعة الحال لديه منطق ويفعل الكثير وفقاً للعقل والرعايات البشرية".

والإكزارخوس[36] (ἔξαρχος) وفقاً لما تم إقراره في مجمع خلقيدونية؛ أي أن الأديرة الجديدة يجب أن يتم تأسيسها فقط بموافقة أسقف المنطقة، وأنه هو الذي تقع على عاتقه مهمة اختيار رئيس الدير وتعيينه بصفة شخصية[37]. وتم إخضاع الأديرة للسلطة الكنسية المحلية علاوة على ضرورة ذكر اسم الأسقف المحلي في صلوات الدير.

ومما سبق يتضح أن السلطة المدنية جنباً إلى جنب معوبوسعنا أن ندرك السلطة الكنسية حددت الإطار الإداري للأديرة وقيدت استقلالها، ومن ثم تصرفها في ممتلكاتها[38]. واتباعاً للسياسة نفسها نلاحظ أنه في القرن السادس الميلادي قامت الإمبراطورية الساسانية بحثّ رجال الكهنوت النساطرة على ضرورة إصدار عدد من القوانين الكنسية تضع حداً للجدل المثار حول إدارة الكنيسة من جهة والممتلكات الديرية من جهة أخرى في ضوء الثروة المتزايدة لكنيسة الشرق من جراء التبرعات والهبات المتدفقة عليها؛ وقد أقر المجمع المنعقد في 554م أن تلك الهبات لا تخضع لرقابة الأسقف المحلي أو لرئيس الدير بهدف الحد من أي تعقيدات محتملة قد تتعلق بقضايا الميراث، وتبديد ممتلكات الكنيسة[39]. وبسبب حدوث حالات اختلاس لأموال الهبات؛ أصدر المجمع المقدس، المنعقد في 585م، تشريعات جديدة تُطبق تحديداً على الأديرة لعلاج تفاوت الوضع المالي للأديرة المتناثرة في ربوع أراضي الإمبراطورية الفارسية؛ ونقرأ في القانون رقم (11) من أعمال المجمع أن هناك أديرة نائية، ومنعزلة تخضع للهجر، أو للخراب بسبب عدم وجود موارد مالية مستدامة من التبرعات والهبات. في حين توجد أديرة أخرى في المناطق الحضرية تعيش حالة من الثراء والازدهار الكبيرين؛ فتحتم وضع حد لهذا التناقض،

---

[36] لقب ومنصب كنسي وسياسي حيث كان المبعوث الشخصي الدائم (مثل السفير) للبطريرك أو الإمبراطور في البعثات الدبلوماسية. كانت مهامه منصبة على إحالة جميع مطالب البطريرك أو الإمبراطور إلى قادة المقاطعات، أُنظر:

*Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 2, 767, sv. Exarchos.

[37] Kroll, – Schöll, *Corpus iuris civilis*, 344ff: "*ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΜΗΔΕΝΑ ΚΤΙΖΕΙΝ ΕΥΚΤΗΡΙΟΝ ΟΙΚΟΝ ΧΩΡΙΣ ΓΝΩΜΗΣ ΤΟΥ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥ, ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΑΦΟΡΙΣΑΙ ΠΡΟΤΕΡΟΝ ΤΑ ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑΝ ΚΑΙ ΚΑΤΑΣΤΑΣΙΝ ΤΟΥ ΚΤΙΖΟΜΕΝΟΥ ΕΥΚΤΗΡΙΟΥ. ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΟΥΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΥΣ ΜΗ ΑΠΟΛΙΜΠΑΝΕΣΘΑΙ ΤΩΝ ΙΔΙΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ. ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΕΚΠΟΙΗΣΕΩΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΑΚΙΝΗΤΩΝ ΠΡΑΓΜΑΤΩΝ*".

[الترجمة]: "حول حقيقة أنه لا يمكن لأحد أن يبني داراً للعبادة بدون رأي الأسقف وبشأن التحديد المسبق للقضايا المتعلقة برعاية وحالة الكنيسة قيد الإنشاء وبشأن حظر تدمير المعابد نفسها من قِبَل الأساقفة وفيما يتعلق وبيع العقارات الكنسية وأشياءها".

[38] Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture*, Cambridge University Press 1990, 294.

[39] *Synodicon Orientale*, ed. and trans. Chabot, J. B., Paris 1902, (repr. Piscataway NJ: Gorgias Press 2010), Canon: 35, 560; Erhart, V., "The Development of Syriac Christian Canon Law in the Sasanian Empire", in *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. Mathisen R. W., Oxford University Press 2001, 115-129 here 124.

ومن ثم تم حظر تأسيس أديرة جديدة أو إصلاح القديمة وإعمارها، ما لم تكن هناك ضمانات تتعلق باستمرارية التبرعات والهبات لتلك الأديرة[40]. وفي الإطار نفسه حاولت السلطة التشريعية في الإمبراطورية الفارسية من خلال التشريع سالف الذكر إعادة توزيع الهبات والعطايا على الأديرة في المناطق المنعزلة بشكل أكثر عدلاً وإنصافاً[41].

## الديرية في صدر الإسلام والخلافة الأموية

مما لاشك فيه أن حياة الرهبنة قد جذبت انتباه العرب في عصر ما قبل الإسلام، وكانت مصدر إلهام العديد من الشعراء الذين تركوا لنا إرثاً شعرياً كبيراً تغنوا فيه بجمال الأديرة في الليل التي كانت "تُضِيءُ الظَّلامَ بِالعِشَاءِ كَأَنَّهَا مَنَارَةُ مُمْسَى رَاهِبٍ مُتَبَتِّلِ"[42]. وفي صدر الإسلام يذكر البلاذري أنه في عام 631م أعطى الرسول محمد ﷺ عهداً لمسيحي نجران تضمن كفالة الحرية الدينية لهم، شريطة دفع الجزية بشكل دوري ومستمر، والتعهد بعدم إقصاء "الراهب عن رهبانية (sic)"[43].

والجدير بالذكر أنه أثناء فترة الفتوحات الإسلامية، وبعد إرساء دعائم الخلافة الأموية، كانت سياسة الخلافة والمؤسسات الرهبانية، المتمثلة في الأديرة، تتسم بالاعتدال، ووَفَّرت مناخاً هادئاً لاستمرارية الحياة الديرية والرهبانية فيها. ويُعد القرن السابع الميلادي هو بداية الحقبة الزمنية التي تمثل الخروج عن الواقع البيزنطي السابق، وعلاقته المباشرة بالأديرة وأُطر إدارتها والتي تميزت –من بين أشياء أخرى– بالاهتمام الشديد بتفاصيل حياة الرهبان، والتدخل في منظومة إدارتهم للشؤون الديرية الداخلية[44]. إن الأديرة خلال العصر الأموي كانت بمثابة مراكز للتفاعلات الثقافية بين المسيحيين الروم الملكانيين، والعرب المسلمين من جهة، وبين المسيحيين من باقي الطوائف من جهة أخرى[45]. وعلى الرغم من أن بناء أديرة جديدة خلال القرن السابع

---

(40) Erhart, “The Development of Syriac Christian Canon Law in the Sasanian Empire”, 126.

(41) *Synodicon Orientale*, 405-409.

(42) أبو حمدة، محمد علي، *في التذوق الجمالي لمعلقة إمرئ القيس*، مكتبة الأقصى، عمان 1988، ص 12؛ الخطيب التبريزي (ت. 1109م)، *شرح القصائد العشر*، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1933، ص 33؛ إيليا القس، صباح، *شعر شعراء المسيحية في العصر الجاهلي*، دار نشر تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2017.

(43) البلاذري (ت. 892م)، *فتوح البلدان*، دار الكتب العلمية، بيروت 1983، ص 76؛ علي، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقي، بيروت-لندن 2001، ج. 12، 217.

(44) Papagianni, “Legal Institutions and Practice in Matters of Ecclesiastical Property”, 1059.

(45) Mango, C., “Greek Culture in Palestine after the Arab conquest”, in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, ed. Johnson, S. F., Routledge 2017, 375-386; Griffith, S., “The life of Theodore of Edessa: history, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba monastery in early Abbasid times”, in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, Routledge 2017, 443-465.

الميلادي كان شبه متوقف، عكس الفترات الزمنية السالفة التي شهدت بناء أديرة مكثف في ظل السيادة البيزنطية، إلا أن الدراسات الأثرية تشير إلى أن أغلبية الأديرة التي كانت بها حياة قبل الفتوحات استمرت في العمل والإزدهار تحت هيمنة الحكم العربي الإسلامي[46]. فمنذ فجر الإسلام، كانت الأديرة في مخيلة العرب المسلمين بمثابة مراكز للتقوى والحكمة التي ينشرها الرهبان العاكفون على قراءة الكتب المقدسة ودراساتها[47]. كما أن طبيعة العلاقة الديناميكية بين قيادات الخلافة الأموية والأديرة –ككيان روحي مسيحي– سهلت بلا شك استمرار الحياة الرهبانية في ظل الدولة الإسلامية المبكرة. علاوة على أنَّ تماسك الدولة الإسلامية في ظل الخلافة الأموية، وكذلك استراتيجيتها الإدارية التي تُملي شروط التسامح الديني، ساعدت على منح الأمن والأمان لهذه المؤسسات الرهبانية ومن ثم ازدهار الأديرة الخاضعة تحت إمرتها. فمن الواضح في الفترة المبكرة للخلافة الأموية أن الدولة الإسلامية لم يحدث وتدخلت في شؤون الكنيسة الداخلية.

ومن دراستنا للمصادر يتضح لنا أن أول مثال يتعلق بالاهتمام الإداري الإسلامي في شؤون الكنيسة النسطورية كان من خلال انتخاب حينانيشوع الثاني (780–773م) بطريركاً في العام 775م من قِبل مجمع عُقد بأمر الخليفة المهدي (785–775م) حيث تم نقل مقر البطريركية إلى بغداد[48]. وفي الوقت الذي نلاحظ فيه العديد من التعيينات اللاحقة للبطاركة التي فرضها الخلفاء العباسيون نستطيع الجزم بأن هذا الإلزام البيروقراطي في اختيار مسؤولي الكنيسة لم يكن بنفس الشكل فيما يتعلق واختيار رؤساء الأديرة التي احتفظت إلى حد كبير باستقلاليتها الداخلية سواء في ظل الخلفاء الراشدين، أو الخلافة الأموية[49]؛ ويذكر يعقوب أسقف مدينة الرها (640–708م) أنه رغم ترك إدارة الشؤون الداخلية للأديرة في أيدي الرهبان، كانت دعوةُ أمير أو حاكم الإقليم رئيسَ الدير لتناول الطعام معه بمثابة إعلان عن حالة طوارىء[50]. بيد أن

[46] Hirschfeld, Y., *The Early Byzantine Monasery at Khirbet ed-Deir in the Judean Desert: The Excavations in 1981-1987*, Jerusalem 1999, 155; Hirschfeld, Y., "The Monasteries of Gaza: An Archaeological Review", in *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. Ashkelony, B. B. – Kofsky, A., Leiden 2004, 61-81.

[47] Campbell, E., *A Heaven of Wine: Muslim-Christian Encounters at Monasteries in the Early Islamic Middle East*, Unpublished PhD, University of Washington 2009, 10-13.

[48] Villagomez, C. - Morony M. G., "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam", in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor J. W. Drijvers*, eds: Reinink, G. J. – Klugkist, A. C., Louvain: Peeters Publishing 1999, 303-315 here 307; Wood, Ph., *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press 2013, 263.

[49] Baum, W. – Winkler, D. W., *The Church of the East*, London: Routledge 2011, 43.

[50] Vööbus, A., *History of Ascetism on the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1988, vol. 3, 354.

الإشارة إلى تعليق مثل هذا في وثيقة رسمية يلمح بأن هذا النوع من الاجتماعات بين القيادات المسلمة المحلية والقيادات الديرية الرهبانية لم يكن شائعاً في تلك الفترة.

وفيما يتعلق بإدارة الموارد المالية للأديرة في ظل الخلافة الأموية، نلاحظ أن ثمة دمجاً حدث بين النموذج البيزنطي السابق للفتوحات الإسلامية، وطبيعة تأطير التعامل مع الطوائف الدينية في سياق إسلامي مبكر؛ فقد أضحى الرهبان وأديرتهم، على الأغلب، كياناً منفصلاً عن باقي الفئة التي يُطلق عليها "الرعايا غير المسلمين"، وهذا بسبب الطبيعة التي أوجبت حماية هذه الطائفة التي لاذت بالزهد من ملذات الحياة. وبخلاف هذا الإطار الأيدولوجي نرى أنه من الناحية العملية تم إدراج هذه الفئة حصرياً من أهل الذمة (المترهبون الذين في الديارات والزُهّاد (sic) أهل الصوامع) في فئة مختلفة في المؤسسة المالية والاقتصادية للخلافة؛ حيث تم الاعتراف بهم كفئة ذات وضع خاص، ومن ثم تم اعفاؤها من الجزية أو ضريبة الرأس[51]. وانطلاقاً من تفسير موقف أبي يوسف في كتابه "الخراج" نستطيع أن نجزم بأنه ثمة معايير وظروف معينة ساعدت الرهبان على عدم دفع الجزية، لكن إذا كانت هناك ممتلكات مسجلة باسم الرهبان المقيمين في الدير ففي هذه الحالة يتحمل "صاحب الدير" (ἡγούμενος) –أي رئيسه– المسؤولية الكاملة عن تحصيل الأموال من الرهبان وتسديدها لبيت مال الخلافة؛ إلا أنَّ أبا يوسف يذكر أنَّ قَسَم رئيس الدير بالعوز والفقر وأداءَه اليمين بعهد الله يكفي لإعفاء الدير من إجراءات تحصيل الضرائب. وبوسعنا أن نستشف نظرة القيادات في الخلافة –على لسان الزاهد المسلم الحسن البصري (ت. 728م)– إلى الرهبان بوصفهم مرتبطين، بطبيعتهم، بالفقر الشخصي وعزوفهم عن العالم وملذاته[52]. لكن الإمام الشافعي (ت. 820م) في كتابه "الأم" نادى بعدم رفع الجزية عن الرهبان وعلل ذلك قائلاً: "إن المعتمل إذا ترك العمل تؤخذ منه الجزية، فكذلك الراهب القادر على العمل إضافةً إلى الأرض الخراجية الصالحة للزراعة لا يُسقط عنها الخراج بتعطيل المالك لها عن الزراعة، فكذلك الراهب القادر على العمل لا تُسقط عنه

---

(51) أبو يوسف (ت. 798م)، *كتاب الخراج*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد – سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث- المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة 1962، ص 135: "أصْنَاف يعفون من الْجِزْيَة :وَلا تُؤْخَذُ الْجِزْيَةُ مِنَ الْمِسْكِينِ الَّذِي يُتَصَّدَّقُ عَلَيْهِ، وَلا مِنْ أَعْمَى لَا حِرْفَةَ لَهُ وَلا عَمَلَ، وَلا مِنْ ذِمِّيٍّ يُتَصَدَّقُ عَلَيْهِ وَلا مِنْ مُقْعَدٍ، وَالْمُقْعَدُ وَالزَّمِنُ إِذَا كَانَ لَهُمَا يَسَارٌ أُخِذَ مِنْهُمَا وَكَذَلِكَ الأَعْمَى، وَكَذَلِكَ الْمُتَرَهِّبُونَ الَّذِينَ فِي الدِّيَارَاتِ إِذَا كَانَ لَهُمْ يَسَارٌ أَخَذَ مِنْهُمْ وَإِن كَانَ إِنَّمَا هُمْ مَسَاكِينُ يَتَصَدَّقُ عَلَيْهِمْ أَهْلُ الْيَسَارِ مِنْهُمْ لَمْ يُؤْخَذْ مِنْهُمْ. وَكَذَلِكَ أَهْلُ الصَّوَامِعِ إِنْ كَانَ لَهُمْ غِنًى وَيَسَارٌ، وَإِنْ كَانُوا قَدْ صَيَّرُوا مَا كَانَ لَهُمْ لِمَنْ يُنْفِقَهُ عَلَى الدِّيَارَاتِ وَمَنْ فِيهَا مِنَ الْمُتَرَهِّبِينَ وَالْقُوَّامِ أُخِذَتِ الْجِزْيَةُ مِنْهُمْ يُؤْخَذُ بِهَا صَاحِبُ الدِّيرِ؛ فَإِنْ أَنْكَرَ صَاحِبُ الدِّيرِ ذَلِكَ الشَّيْءُ فِي يَدِهِ وَحَلَفَ عَلَى ذَلِكَ بِاللَّهِ وَبِمَا يُحْلَفُ بِهِ مِثْلُهُ مِنْ أهل دينه كَمَا فِي يَدِهِ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ تُرِكَ وَلَمْ يُؤْخَذْ مِنْهُ شَيْءٌ"؛ النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت. 1277م) ، *المجموع شرح المهذب*، دار الفكر، بيروت د. ت. ج 19، ص 406.

(52) الصولي، محمد بن يحيى (ت. 946م)، *أدب الكتاب*، المطبعة العربية، بغداد 1922، ص 2016.

الجزية إذا ترك العمل"[53]. بيد أن أصداء إعفاء الرهبان من الجزية نقرأ عنها في سيرة القديس السرياني جبرائيل قرطمين (ت. 648م)، أسقف طور عبدين، المخطوطة بالسريانية، والتي يروي فيها أحداثاً معاصرة لفترة الفتوحات العربية الإسلامية، وكيف أنه طلب من الخليفة عمر بن الخطاب عندما التقى به في الجزيرة أن يعطيه "وثيقة" (πρόσταγμα) [sic أمر] يقر له فيها بإعفاء الكهنة والشمامسة والرهبان من دفع الجزية والضرائب وعلى الأخص الرهبان الذين يجب أعفاؤهم من أية أعباء مالية قد تثقل كاهلهم وتحيدهم عن التفرغ للعبادة[54]. في كل الأحوال، يمكننا أن نجزم بأن الرهبان، بشكل عام، وكذلك رجال الكهنوت (الإكليروس) على الأغلب، قد تم إعفاؤهم من تسديد الجزية (ضريبة الرأس) في مرحلة مبكرة من الخلافة الإسلامية مثلما كانوا تحت الحكم البيزنطي[55].

وبوسعنا أن ندرك بأنه عندما كانت الأديرة تعاني من صعوبات ومآزق أثناء فترة محددة تحت الحكم العربي الإسلامي، أو من أعمال عنف وشغب ضدها، فإن هذا كان يحدث بسبب خلل في ميزان السلطة المدنية، وليس بسبب سياسات بعينها ذات طابع اضطهادي موجهة ضد المجتمع الديري. ونقرا في كتاب "سير البيعة" المعروف بـ "تاريخ البطاركة" عن أحداث التوترات المتصاعدة بين الأقباط والعرب المسلمين في مصر بعد تولي عبد العزيز بن مروان (ت. 705م) –أخو الخليفة عبد الملك بن مروان– ولاية مصر حيث أمر بإحصاء عدد الرهبان بهدف فرض الجزية عليهم وألزم الأساقفة بأن يؤدوا قدراً معيناً من المال سنوياً بالإضافة إلى فرض الخراج على أملاكهم[56]. وبعد وفاته تولى ابنه الأصبغ منصبه، وكان كارهاً للمسيحيين وخاض في سفك دمائهم، وقام بتنفيذ مشروع أبيه الذي كان يهدف إلى فرض الجزية

---

(53) الشافعي (ت. 820م)، *الأم*، تخريج وتعليق: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت، ج 4، ص 286؛ الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت 1989²، ج 15، ص 41-42. للمزيد، أنظر:
Tritton, A. S., *Caliphs and Their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ᶜUmar*, London 1970, 217.

(54) Hoyland, R., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997, 123; Morrow, J. A., "Concerning the *Chronicle of Seert*", in *Islām and the People of the Book; Critical Studies on the Covenants of The Prophet*, ed. Morrow, H. A., Cambridge Scholars Publishing 2017, 354-405 here 392.

(55) Simonsen, J. B., *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System: With Special References to Circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, Akademisk forlag, Copenhagen 1988, 98-99.

(56) الكاشف، سيدة إسماعيل، "تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية لساويرس بن المقفع وأهميته لدراسة التاريخ القومي"، المجلة التاريخية المصرية 9-10 (1960-1962)، صـ 1-31 هنا 14.

على الرهبان وقدرها ديناراً واحداً على كل منهم وعليه تُصبح هذه أول جزية تُفرض على الرهبان في تاريخ الدولة الإسلامية(57).

أما فيما يتعلق بالممتلكات العقارية التابعة للأديرة فكان ملزماً دفع ضريبة الخراج أو ضريبة الأرض عليها(58). بيد أنه من الناحية الاجتماعية كان هناك فارق واضح بين الجزية التي تحمل بعداً طائفياً مغايراً لوضع المسلم في البلاد المفتوحة والخراج الذي لم يكن واضحاً في هذا الشأن(59). ويمكننا ملاحظة أن حيثية التعامل مع الثروات الديرية تحت الخلافة الأموية كان على نفس نسق مثيله البيزنطي خاصةً وأن احتمالات اعفاء الأديرةِ من دفع ضرائب على ثرواتها كان أمراً صعباً للغاية. ومن خلال دراسة البرديات التي يعود تاريخها إلى القرن السابع الميلادي أي تحت الحكم العربي الإسلامي نقرأ أن الأديرة، مثلها مثل الكنائس(60)، كانت مطالبة بدفع ضرائب بشرائح متفاوتة على ثرواتها العقارية للوالي العربي المسلم ؛ وتجدر الإشارة إلى أنه كان يتم تعديل الشريحة الضريبية لبعض الأديرة الشهيرة بغناها وثرائها وفقاً لازدهارها من عام لآخر(61). وأثناء خلافة الوليد بن عبد الملك (ت. 715م) قام بتعيين الأمير قرة بن شريك العبسي والياً على مصر ومكث فيها ست سنوات (715–709م). ويروي لنا سويريس بن المقفع أن قرة قام برفع الضرائب وفرضها على الكل بما في ذلك الرهبان والقساوسة دون تمييز ؛ الأمر الذي

---

(57) Severus ibn al-Muqaffa^c, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. and trans. Evetts, B., *Patrologia Orientalis*, vol 5, fasc. 1, part 3, Paris: Firmin-Didot 1907, 50ff.

للمزيد عن مؤلفي هذا العمل، أُنظر: أبو الليف، وديع الفرنسيسكاني، "مؤلّفو سير البيعة من "سير البيعة"، *صديق الكاهن* 4 (أكتوبر 2005)، 276-273، 1 يناير (2006)، 19-9، 2 (أبريل 2006)، 101-91، 3 (يوليو 2006)، 179-171، 4 (أكتوبر 2006)، 260-247؛ معوض، صموئيل القس قزمان، "كتاب تاريخ البطاركة باللغة العربية"، في: *إطلالات على تراث الأدب القبطي*، مدرسة الإسكندرية [1] 2013، 473-500. وهنا تجدر الإشارة إلى أن العثمانيين كانوا يقومون بتحصيل (الجزية) من رهبان الأديرة في اليونان وهو الأمر الذي نقرأ تفاصيل عنه في سجلات دير القديس لوقا في أقليم فوكيذا في اليونان، للمزيد، انظر:

Kremou, G. P., *Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ*, Athens 1874, 47f.

(58) Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge - Harvard University Press 1950, 79.

(59) Duri, ^cA., "Notes on Taxation in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 n^o: 2 (1974), 136–44.

(60) Severus ibn al-Muqaffa^c, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 102; Casson, L., "Tax Collection Problems in Early Islamic Egypt", *Transactions and Proceedings for the American Philological Association* 69 (1938), 274–291 here 286.

(61) Tritton, *Caliphs and Their non-Muslim Subjects*, 200;

أود في هذا الموضع أن ألفت نظر القاريء إلى أنه كان هناك شكل من أشكال الحِقد -على حد اعتقاد مؤلف حولية ديونيسيوس التلمهري- من قبل السكان المحليين المسلمين ضد الأديرة في العصر العباسي الأول حيث كانت نظرتهم إليها على أنها غنية جداً وبها مواشي ومساحات كبيرة من الكروم وحدائق الأعناب وهي كلها ثروات يشتهيها السكان المحيطين بالأديرة، للمزيد، انظر:

*Chronique de Denys de Tell-Mahre*, ed. & trans.: Chabot, J. B., Paris 1895, 91.

دفع الأقباط إلى تفويض شخص يتحدث معه نيابةً عنهم يُدعى يونس (يوحنا) ملتمساً منه أن يُسند إليه إجراءات جباية "الخراج" وفقاً للحالة المالية لكل شخص على حدة[62] ؛ وقد قبل قرة طلب يوحنا[63]. وفي السياق نفسه، تكشف لنا البرديات أن الأديرة في مصر أصبحت ملاذاً للراغبين في الهروب من دفع الجزية لدرجة أننا نصادف في البرديات إصطلاحاً جديداً وهو "متهربي الضرائب" باليونانية–البيزنطية (φυγόντες) [64]. بيد أن الوضع اختلف إلى حد كبير عندما تولى عمر بن عبد العزيز (717–720م) الخلافة حيث قام بوقف الخراج على الأراضي التابعة للكنائس والأسقفيات والأديرة[65]. ويتضح لنا من هذه التشريعات أن الخليفة عمر بن عبد العزيز بذل جهداً واضحاً في الحفاظ بشكل كبير على أصداء القوانين البيزنطية المتعلقة بالمزايا المعطاة لهؤلاء الذين يدخلون الرهبانية طواعيةً[66].

وتؤكد الأبحاث الأثرية وأعمال التنقيب أنه طوال عصر الخلافة الأموية استمر بناء الكنائس علاوة على تجديدها دون وجود أية مشاكل أو عراقيل[67] ؛ ففي السنوات التي تلت ظهور الإسلام، كدين جديد ناشيء، تجلت روحه التسامحية وهو الأمر الذي دفع بطريرك كنيسة الشرق إيشوأيهب الثالث (650–658م) إلى تسجيل ملاحظته في رسالة أرسلها لأحد الأساقفة بعد فترة قصيرة من الفتوحات الإسلامية مؤكداً فيها أن العرب المسلمين ((sic) الطائيين) لا يعارضون المسيحية، بل إنهم يمجدون فضائل المؤمنين بها ويحترمون الكهنة والقديسين ويقدمون

---

[62] بوسعنا عقد مقارنة بين رواية "سير البيعة .sic" لساويرس بن المقفع ونص حياة القديس الفلسطيني عبد المسيح النجراني الغساني (القرن التاسع)؛ وكيف أن عبد المسيح تولى منصب مسؤول الشؤون المالية لدير سانت كاترين في سيناء وكان يقوم بتحصيل الخراج من قرية قصر الطور والمجتمعات المسيحية في فاران ورآئية، للمزيد، انظر:

Griffith, S., “The Arabic Account of ᶜAbd al-Masīḥ al-Najrānī al-Ghassānī”, *Le Muséon* 98 (1985), 331–374.

[63] Severus ibn al-Muqaffaᶜ, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 62;

للمزيد عن تحامل رواية "سير البيعة .sic" لساويرس بن المقفع على قرة بن شريك، أنظر: الكاشف، سيدة إسماعيل، *الوليد بن عبد الملك (705-715م)*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1962، ص 85-86.

[64] Gonis, N., “Arabs, Monks and Taxes: Notes on Documents from Deir Balaᶜizah”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 148 (2004), 213–224 here 220;

طارق منصور، "ظاهرة هروب المصريين من الأرض في القرنين السابع والثامن الميلاديين في ضوء أوراق البردي اليونانية والقبطية: دراسة تحليلية"، مجلة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية واللاتينية، ج 4 (2000)، ص 329-375.

[65] Severus ibn al-Muqaffaᶜ, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 71-72.

[66] Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, 546.

[67] Schick, R., *Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton: Darwin Press 1995, 112ff.

المساعدة للكنائس والأديرة[68]. وهناك رواية تاريخية لكاتب سرياني مجهول يظهر فيها الخليفة معاوية (ت. 680م) معطياً إذنه الشخصي إزاء السماح بترميم كنيسة الرها بعدما تعرضت للتدمير من جرَّاء زلزال ضرب المدينة[69]. ونقرأ معلومة مماثلة في سيرة القديس سمعان الزيتوني (657–737م) عن راهب في أوائل القرن الثامن ناشد "ملك العرب" –متشفعاً عنده بالقديس سمعان الزيتوني– للحصول على إذن لبناء كنائس وأديرة في نصيبين (جنوب شرق تركيا حالياً). ويشيد كاتب سيرة القديس بأمير المؤمنين الذي امتثل لطلب الراهب، وكاعتراف بفضل الخليفة قام القديس سمعان بالإشراف على بناء مسجد بجوار كنيسة القديس ثيوذوروس داخل البوابة الشرقية للمدينة[70]. وفي سيرة القديس يوحنا الديملي (660–738م) نقرأ في السياق نفسه أنه بعدما تمكن القديس يوحنا من علاج ابنة الخليفة عبد الملك بن مروان (705–685م) عرض عليه الخليفة هدايا ثمينة للغاية، ولكنه رفضها وطلب منه طلباً واحداً وهو أن يسمح له ببناء كنائس وأديرة أينما شاء؛ وبالفعل أذعن الخليفة لطلبه، وأعطاه الأموال اللازمة من ماله الخاص[71]، كما سمح له بالتبشير العلني بالمسيحية[72].

وبما أن الخلافة الأموية استمرت على نفس الأطر القانونية البيزنطية إزاء الأديرة والكنائس، فإن سياسات عدم بناء أديرة جديدة كانت ترجع بشكل أساسي إلى قرار الأسقف

---

[68] Ishōʿayhb III, *Liber Epistularum*, ed. Duval, R., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, vol. 11, Louvain 1904, 351.

[69] *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens 1*, trans. Chabot, J. B., CSCO 109, Louvain 1952, 288.

[70] Brock, S., "The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin", *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 168–182 here 176; Tannous, J., "The life of Simeon of the Olives: a Christian Puzzle from Islamic Syria", in *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, ed. Kreiner, J. – Reimitz H., Brepols 2016, 309-330.

[71] تجدر الإشارة إلى أن رعاية الكنيسة من قبل نظام غير مسيحي هي ظاهرة سياسية ترجع إلى العصر الساساني قبل الإسلام؛ فعند مطالعتنا للحولية النسطورية المعروفة بسعرت أو سيرت نقرأ من بين أمثلة أخرى أن الشاه الساساني خسروا الثاني (ت. 628م) قدم صليباً مصنوعاً من الذهب لدير القديس سرجيوس في الرصافة علاوة على بناء كنائس إكراماً لزوجاته المسيحيات، للمزيد انظر:

*The Chronicle of Seᶜert*, ed. Addai, S., *Patrologia Orinetalis* 13, fasc. 2, no.65 (1918), 466-467.

[72] Brock, S., "A Syriac Life of John of Dailam", *Parole de l'Orient* 10 (1981), 123–189 here 139; Karlsson, J., "The Arabic Lives of John of Daylam", in Roggema, B. – Treiger, A., *Patristic literature in Arabic Translations*, Brill 2019, 129-157;

وفي العصر العباسي الأول، على سبيل المثال، كان هارون الرشيد (ت. 809م) الراعي الأكبر لدير بيثيون الكلداني في بغداد، للمزيد انظر:

Corluy, J., "Historia sancti Mar Pethion martyris", *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 5-44; Pahlitzsch, J., "Christian Pious Foundations as an Element of Continuity between Late Antiquity and Islam" in *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, ed. Frankel, M. – Lev, Y., Berlin: De Gruyter 2009, 125-152 here 147.

بوصفه المسؤول الأول والأخير عن تأسيس دير في أبرشيته[73]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن طبيعة العلاقة بين الديرية الخلقيدونية وباقي الأديرة غير الخلقيدونية أثناء الحكم البيزنطي كانت تحمل في طياتها اختلافاً وتفاوتاً في التعامل بسبب الانقسام المذهبي الذي كان واضحاً وجلياً في منطقة بلاد الشام ومصر حيث كان يُنظر إلى أتباع الطوائف المذهبية غير الخلقيدونية عموماً على أنهم يشكلون عبئاً عقائدياً على الإمبراطورية البيزنطية[74]. بيد أن هذه الصورة اختلفت بشكل ما عندما أصبحت المنطقة كلها تحت سيطرة العرب المسلمين الذين مارسوا سياسات تضييق على الطائفة الملكانية/الخلقيدونية، ولكن ليس بسبب عامل الاختلاف المذهبي وعلاقته بباقي الطوائف المسيحية في المنطقة، وإنما لسبب محوري آخر، وهو أن المجتمعات الملكانية كانت تُذَكّر العرب المسلمين بالتواجد البيزنطي في المنطقة بعد فتحها[75]. إذن لم تكن ثمة محاباة خلال القرن السابع الميلادي لأتباع طائفة الطبيعة الواحدة على حساب الملكانيين الروم بسبب الاختلاف المذهبي بينهم؛ بيد أن الضغط النفسي ازداد على الكنيسة الملكانية بسبب انقطاع التواصل بين البطريركية في القسطنطينية وأتباع الطائفة الملكانية الذين آثروا استمرارية العيش في كنف الخلافة الإسلامية وهو الأمر الذي جعل هذه الطائفة تشعر بداخلها بشكل من أشكال الاستضعاف والصِّغَر لأن طلب المساعدة من الإمبراطورية أصبح عملياً أمراً صَعبَ تحقيقه[76]. وفي المصادر البيزنطية في الحقبة قيد الدراسة يذكر أنسطاسيوس السينائي (ت. 701م) أن الملكانيين الروم تحت الحكم العربي الإسلامي لم يعوقهم أي شيء عن أداء شعائرهم الدينية من صلوات في الكنائس واستمرار الحياة الديرية بشكل طبيعي[77]. إلا أن الباحث المدقق

---

(73) Frazee, "Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries", 263.

(74) راجع الموقف الصلد للإمبراطور يوستينوس عام 519م واضطهاده للرهبان أتباع مذهب الطبيعة الواحدة وطردهم من أديرتهم قسراً وتشريدهم، للمزيد، انظر:

*Incerti auctoris chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. Chabot, J. B., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri 53, Louvain 1933, 27.

(75) Moorhead, J., "The Monophysite response to the Arab invasions", *Byzantion* 51 nº: 2 (1981), 579-591.

(76) Kennedy, H. N., "The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy", in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot: Variorum 2006, VI, 325-343 here 328; Christides, V., "The Decline of the Melkite Church in Islamic Egypt and Its Revival by Patriarch Cosmas I (ca 727–768)", *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), 1-17.

(77) Anastasius of Sinai, *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων, PG* 89, 1221C-D: "καὶ μὴ εἴπης, ὅτι σήμερον καταπονούμεθα οἱ Χριστιανοὶ καὶ αἰχμαλωτιζόμεθα· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μέγα, ὅτι καὶ ὑπὸ τοσούτων διωκομένη καὶ πολεμουμένη ἡ πίστις ἡμῶν, ἵσταται καὶ οὐ παύεται, οὐδὲ τὸ βασίλειον ἡμῶν καταργεῖται, οὐδὲ αἱ ἐκκλησίαι ἡμῶν κλείονται· ἀλλὰ ἀναμέσον τῶν ἐθνῶν τῶν κρατούντων καὶ διωκόντων ἡμᾶς, ἐκκλησίας ἔχομεν, καὶ σταυροὺς πήσσομεν, καὶ ἐκκλησίας οἰκοδομοῦμεν, θυσίας ἐπιτελοῦμεν"

الذي يقرأ أعمال أنسطاسيوس السينائي بشكل مجمل سيدرك أنه ذكر ذلك محاولاً عدم إعطاء اليهود الشعور بالرضا والفرح ببلية الروم الملكانيين نتيجة ضياع سلطانهم في المنطقة وتجنب عن عمد نقل الصورة الحقيقية للخلقيدونيين الذين كانوا يعيشون تحت ضغوط متعددة ومختلفة[78]. وبوسعنا أن نجزم بأن البيزنطيين رفضوا الاعتراف بأن الإسلام جاء ليزيح المسيحية بشكل سياسي أولاً ثم عقائدي تدريجياً كما حدث من قبل مع المسيحية التي حلت محل اليهودية كديانة توحيدية. والدليل على الصعوبات التي واجهتها هذه الطائفة هو عدم وجود أسماء بطاركة روم ملكانيين في القدس بعد صوفرونيوس لمدة تقارب المئة عام تقريباً[79].

إذن يرجع السبب الرئيسي لتعرض الأديرة إلى مصاعب بعينها إلى الاضطرابات التي ضربت مركز القوى للخلافة الأموية، وأسفرت عن تواري السلطة المدنية الفعَّالة، وأفسحت المجال لتزايد قُطَّاع الطرق واللصوص الذين عاثوا في الخلافة فساداً ؛ مثل الفتنة التي ظهرت في عصر الخليفة عبد الملك بن مروان (685–705م) ذات الصبغة العقائدية (عقيدة البِداء)[80] التي تزعمها المختار بن أبي عبيد الثقفي (ت. 687م)[81]، وبعدها مطاردة الخليفة مروان الثاني (744–750م) من قبل العناصر المؤيدة لعباس السفاح التي استهدفت الأديرة، ونهبتها حتى أن الخليفة مروان نفسه قام بالسطو على دير "موط"[82] في فلسطين بسبب ثرائه وازدهاره مما أسفر

---

[الترجمة]: "ولا تَقُل إننا نحن المسيحيين اليوم مُتعبين وأسيرين ؛ لأن هذا هو الشيء الأكثر أهمية أي رغم اضطهاد ديننا وعداوته إلا أنه يُعوّق ولا يتوقف، ولا تنهار مملكتنا، ولا نُغلق كنائسنا، ولكن بين الأمم الحاكمة التي تضطهدنا لدينا كنائس وصلبان ونبني معابد ونقدم أضحيات".

[78] Anastasius of Sinai, *Ἐρώτησις* ΠΗ’, ed. Munitiz, J. A., Turnhout: Brepols 2011, 142: “μάλιστα ἡ παροῦσα γενεὰ ἐν τοιαύτῃ ἀνάγκῃ καὶ περιστάσει, ὁρῶντες τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ὁμοπίστους γυμνότητι, καὶ καμάτῳ, καὶ κόπῳ; Ἠχμαλωτίσθη μὲν γὰρ ποτε καὶ Ἰσραήλ, ἀλλ’ οὐκ εἰς ἐρήμους κατεδικάσθη”.

[الترجمة]: "أكثر من ذلك بكثير، الجيل الحاضر الذي كان في مثل هذه الحاجة والحالة بعدما رأى الإخوة وأتباع ملته في العري والتعب والكد، تم أسرهم في إسرائيل، ولكن لم يُحكم عليهم بالنفي في الصحاري".

; Anastasius of Sinai, *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων*, *PG* 89, 1236A: “[…] ἡμεῖς δὲ οἱ Χριστιανοὶ αἰχμαλωτιζόμενοι πολλὰ ἔτη καὶ καταπονούμενοι, τὸν Θεὸν οὐκ ἀρνούμεθα […]”.

[الترجمة]: "لكننا نحن المسيحيون، رغم أنه تم أسرنا وعانينا لسنوات عديدة، لا ننكر الرب".

[79] Ostrogorsky, G., “The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century”, *Dumbarton Oaks Papers* 13 (1959), 1-21 here 13.

[80] ملكاوي، محمد، "عقيدة البداء: نشأتها وتطورها والرد عليها والفرق بينها وبين النسخ"، مجلة أبحاث اليرموك [سلسلة العلوم الإنسانية والإجتماعية] (الأردن) مج: 13، ع 1 (أ) (1997)، ص 59-81.

[81] رستم، عبد السلام، *نظرات في التاريخ الأموي*، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1962، ص 5.

[82] الديراني، إفرام، *العيشة الهنية في الحيوة النسكية*، المطبعة الأدبية، بيروت 1899، ص 117؛

Schick, *Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic* Rule, 232.

عن مقتل رئيس الدير ومساعده[83]. كما أن اندلاع الحرب الأهلية بعد وفاة الخليفة هارون الرشيد (ت. 809م)، بين الأشراف والسلطة العباسية من أجل السيطرة على بلاد الشام، أعطت للصوص فرصة الهجوم على الأديرة المتناثرة في أنحاء الشام[84]. وتمدنا المصادر العربية بمعلومات عن هؤلاء العرب المغيرين المشار لهم في المؤلفات التاريخية باسم "الزواقيل"[85]، والذين قاموا بالسطو على أديرة فلسطين وتخريب الكثير منها بسبب الفراغ السياسي الذي أسفرت عنه الحرب الأهلية سالفة الذكر[86]. ونقلت المصادر البيزنطية أصداء هذه الأحداث حيث يذكر المؤرخ ثيوفانيس المعترف في "حوليته" أن بلاد الشام عاشت فترة عدم استقرار لمدة خمس سنوات تعرض فيها المسيحيون إلى الذبح والاغتصاب، وعاشوا أشكالاً كثيرة من الجرائم المختلفة التي طالت العديد من كنائس القدس والأديرة المترمكزة في فلسطين لدرجة أن بعضها خلا من رهبانه[87]. ولم تهدأ حالات الاضطراب إلا بعد استعادة النظام على يد الخليفة المأمون (813–833م) الذي وضع حَدّاً للفوضى السياسية في الأقاليم الثائرة[88].

---

[83] Severus ibn al-Muqaffa^c, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, 154.

[84] العلبي، أحمد، *العهد السري للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين*، دار الفارابي، بيروت 1988، ص 91؛

*Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite D'Antioche*, ed. and trans. Chabot, J. B., Paris 1901, vol. III, 21.

[85] يذكر الطبري إن الزواقيل كانت فئة إجتماعية وليست إثنية أو طائفية أو مذهبية، للمزيد، أُنظر: الطبري (ت. 923م)، *تاريخ الرسل والملوك*، دار التراث، بيروت 1967[2]، ج. 8، ص 426؛

*The History of al-Tabari Vol. 30: The ^cAbbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid AD 785-809/AH 169-193*, trans. & annotated: Bosworth, C. E., SUNY Press 2015, 156; Ayalon, D., "The Military Reforms of Caliph al-Mu^ctaṣim: Their Background and Consequences", in *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*, Variorum, London 1994, article I, 1-39 here 18-20;

ابن مسكويه (ت. 1030م)، *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*، تحقيق: أبو القاسم إمامي، طهران 2000[2]، ج. 4، ص 74؛ ابن عساكر (ت. 1176م)، *تاريخ دمشق*، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1995، ج. 26، ص 75؛ ابن الأثير (ت. 1233م)، *الكامل في التاريخ*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت 1997، ج. 5، ص 426؛ الزبيدي، مرتضى (ت. 1790م)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت 1965، ج. 29، ص 128: "الزُّقْلُ، بِالضَّمِّ، والزَّوَاقِيلُ، أَهْمَلَهُ الجَوْهَرِيُّ، وقالَ الخَارْزَنْجِيُّ: هم اللُّصُوصُ [...] الزَّوَاقِيلُ: قَوْمٌ بناحِيَةِ الجَزِيرَةِ وَمَا حَوْلها".

[86] Van Steenbergen, J., *A History of the Islamic World, 600–1800: Empire, Dynastic Formations, and Heterogeneities in Pre-Modern Islamic West-Asia*, Routledge 2020, 81ff.

[87] Theophanis, *Chronographia*, C. de Boor, vol. 1, Leipzig: Teubner 1883 (repr. Hildesheim: Olms, 1963), 483-484: "Τούτῳ τῷ ἔτει Ἀαρών, ὁ τῶν Ἀράβων ἀρχηγός, τέθνηκεν εἰς τὴν ἐνδοτέραν Περσίδα, τὴν καλουμένην Χωρασάν, μηνὶ Μαρτίῳ, ἰνδικτιῶνος β΄. καὶ διεδέξατο τὴν ἀρχὴν Μουάμεδ, ὁ υἱὸς αὐτοῦ, ἀφυὴς κατὰ πάντα. πρὸς ὃν Ἀβδελᾶς, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, στασιάσας ἀφυὴς κατὰ πάντα.

ومن النصوص البيزنطية الأدبية المهمة والتي لا غنى عنها في الحقبة قيد الدراسة هو كتاب "الروض الروحي" (λειμωνάριον) للكاتب البيزنطي يوحنا موسخوس (550–619م) والذي يعد مرجعاً حيوياً وشاهداً رئيسياً على فترة العقود الأولى من القرن السابع ويحوي بين طياته حيثيات التواصل الدائم بين المجتمعات الرهبانية في بلاد الشام حتى في الأوقات التي اتسمت بعدم الاستقرار[89]. كما يُعد تاريخ دير القديس سابا St. Saba في فلسطين –وهو الدير الذي قرر أن يعيش فيه يوحنا الدمشقي كراهب بعد اعتزاله الخدمة في بلاط الخليفة– بمثابة

---

πρὸς ὃν Ἀβδελᾶς, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, στασιάσας ἐκ τῆς αὐτῆς χώρας τοῦ Χωρασὰν ἅμα ταῖς πατρικαῖς δυνάμεσινἐμφυλίου πολέμου τῷ κατ' αὐτοὺς ἔθνει γέγονεν αἴτιος. κἀντεῦθεν οἱ κατὰ τὴν Συρίαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην εἰς διαφόρους κατατμηθέντες ἀρχὰς τά τε δημόσια πράγματα καὶ ἀλλήλους κατέστρεψαν, σφαγαῖς καὶ ἁρπαγαῖς καὶ παντοίαις ἀτοπίαις πρός τε ἑαυτοὺς καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοὺς Χριστιανοὺς συγκεχυμένοι. ἔνθεν δὴ καὶ αἱ κατὰ τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν ἐκκλησίαι ἠρήμωνται, τά τε μοναστήρια τῶν δύο μεγάλων λαυρῶν, τοῦ ἐν ἁγίοις Χαρίτωνος καὶ Κυριακοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Σάβα, καὶ τὰ λοιπὰ κοινόβια τῶν ἁγίων Εὐθυμίου καὶ Θεοδοσίου· ἐπεκράτησε δὲ τῆς τοιαύτης ἀναρχίας ἡ κατ' ἀλλήλων καὶ ἡμῶν μιαιφονία ἔτη ε´".

[الترجمة]: "في هذا العام، توفى هارون، زعيم العرب، داخل الأراضي الفارسية، في منطقة تدعى خراسان، في شهر مارس، يوافق إنديكتيون 2، وتولى السلطة ابنه محمداً وكان غير كفء من كافة النواحي، تولى السلطة، لكن شقيقه عبد الله والجيش ثارا ضده في نفس المدينة (خراسان) وتسبب هذا في نشوب حرب ضروس بين أمتهما. بناءً على ذلك، انقسم سكان سوريا ومصر وليبيا إلى إمارات مختلفة ودمروا بعضهم، والنعمة المشتركة أيضاً، وأعملوا الذبح والإغتصاب، وجرائم مختلفة فيما بينهم، وضد رعاياهم المسيحيين. لهذا السبب أيضاً أصبحت الكنائس في المدينة المقدسة (أورشليم) لإلهنا المسيح مقفرة وكذلك ديري اللافرا العظيمتين، وهما دير القديس خاريتون وكيرياكوس علاوة على دير القديس سابا وأديرة مشتركة (κοινόβια) أخرى وهما ديرا القديس أفثيميوس وثيودوسيوس وقد استمرت المذبحة الناتجة عن هذه الفوضى، الموجهة ضد بعضهم البعض وضدنا، لمدة خمس سنوات".

* نفس الصورة القاتمة نجدها في سيرة استشهاد الكاتب أنسطاسيوس الفارسي (ت. 628م) الذي تحدث عن معاناة الشعب المسيحي في فلسطين عندما كانت فلسطين خاضعة للفرس (614م) -في الفترة التي كان فيها محمد (صلعم) قد أرسى دعائم حكمه في المدينة- راسماً صورة مروعة للشر الذي لحق بمعتنقي المسيحية ولكنه علل سبب قهرهم وإذلالهم على يد مضطهديهم الزرادشتيين إلى كثرة ذنوبهم وحيادهم عن الإيمان القويم، أُنظر:

Flusin, B., *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, 2 vols, Paris: Éditions du CNRS 1992, 43-45: "[…] ποικίλως καὶ πολυτρόπως τὴν ἁμαρτίαν χειρογραφήσαντες, καὶ αἵμασιν τῆν γῆν φοινίξαντες, πορνείαις δὲ καὶ μοιχείαις καὶ ταῖς ἄλλαις ἀναριθμήτοις πονηραῖς τε καὶ κακοπραγίαις τὴν ὀργὴν τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτῶν ἐκκαύσαντες".

[الترجمة]: "[...] واضعين على حسابنا خطيئة متعددة ومختلفة الأنواع، واحمرار الأرض بدم البشر، وإثارة الغضب الإلهي علينا بسبب الدعارة، والزنا وغيرها من الخبائث التي لا تُحصى، ومُشعلين غضب الرب بأعمالهم ضد أنفسهم"

; Avni, G., "The Persian Conquest of Jerusalem (614 CE)-An Archaeological Assessment" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 n$^{o}$: 1 (2010), 35-48.

(88) Nawas, J., *al-Ma'mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*, Atlanta: Lockwood Press 2015, 46f.

(89) John of Moschos, *Λειμωνάριον, PG* 87$^{3}$, col. 2851ff.

شاهد غاية في الأهمية، ودليل على استمرارية المجتمعات الرهبانية التي ازدهرت فكرياً واقتصادياً(90) وكانت تعيش بسلام داخل إطار سياسي إسلامي حديث التأسيس. فقد ظل هذا الدير عامراً منذ تأسيسه في أواخر القرن الخامس الميلادي وحتى عصرنا الحديث؛ حتى في أعقاب نهب الدير في عام 813م بعد وفاة الخليفة هارون الرشيد واندلاع الحرب الأهلية وما ترتب عليها من عدم استقرار في نظام الحكم؛ حيث تمكن الرهبان من الاحتفاظ بمكانته البارزة كحصن روحي لاهوتي شاهد على تغير العصور والأحقاب(91).

صفوة القول إن حالات العنف المباشر ضد الأديرة كانت محدودة النطاق، بيد أنها كانت تزداد في فترات الاضطرابات السياسية. ومن الناحية الأنثروبولجية للشعوب المغلوبة بوسعنا أن نستقر على الرأي القائل بأنه كلما انحسر التفريق بين العربي وغير العربي اشتد التركيز على التفريق بين المسلم وغير المسلم ؛ وبما أن سمة الخلافة الأموية كانت الاعتماد على العنصر العربي المتجانس، أضحت التفرقة بين العربي وغير العربي أمراً سهلاً، ومن ثم لم تكن هنالك حاجة للتركيز على الخلفية الدينية كركيزة أساسية للهوية، عكس الخلافة العباسية التي توارى فيها التمييز بين العربي وغير العربي؛ فظهرت الحاجة إلى التركيز على الهوية الدينية "للآخر" كعامل فاصل بين المسلم وغير المسلم(92). ومما سبق يتضح لنا أنَّ العلاقات المباشرة بين العرب المسلمين والسكان البيزنطيين الذين كانوا يعيشون تحت حكمهم كانت واضحة المعالم إلى حد كبير خاصةً بعد تأصيل تواجد الكيان العربي المسلم وتثبيت أقدامه في المنطقة وهو الأمر الذي يتجلى في تعزيز جهود التواصل المتبادل بين الثقافتين العربية والبيزنطية ووصولها إلى قمتها في مطالع القرن التاسع الميلادي(93).

### يوحنا الدمشقي

وُلد يوحنا (676–750م) في دمشق(94) لعائلة ثرية من أصول بيزنطية سورية بارزة وكان جده يُدعى منصور ووالده سِرجيوس؛ وكانا يشغلان مناصب عليا ويتبوءان مكانة مرموقة

---

(90) جدير بالذكر أن سيرة القديس سطيفانوس (ت. 794م) من دير سابا بها الكثير من التلميحات التي تؤكد أن الرهبنة كانت مزدهرة في جميع أنحاء صحراء يهودا حتى العصر العباسي الأول على الأقل، للمزيد انظر:
Garitte, G., "Le début de la vie de S. Étienne le Sabaite retrouvé en arabe au Sinaï", *Analecta Bollandiana* 77 nº: 3-4 (1959), 332-369.

91 Theophanis, *Chronographia*, 483-484.

(92) Tritton, *Caliphs and their non-Muslim Subjects*, 3.

(93) Durak, K. S., *Commerce and Networks of Exchange between the Byzantine Empire and the Islamic Near East from the Early Ninth Century to the Arrival of the Crusaders*, Unpublished Ph.D Dissertation, Harvard University 2008, 1-5.

(94) *Βίος καὶ πολιτεία τοὺ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ ὑπό Ἰωάννου τοῦ Μερκουροπώλου*, in Papadopoulos-Kerameus, A., *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, St. Petersburg: Kirschbaum 1897, vol. 4, 304: "Τῶν οὖν εἰς ὑπόθεσιν

في البلاط الأموي. ومن المثبت تاريخاً أن جده كان قائداً للحامية البيزنطية في دمشق أثناء فترة الفتح العربي الإسلامي لها، بينما حصل سرجيوس والد يوحنا على لقب المسؤول المالي "لُغُثيتيس" (λογοθέτης)[95]، أو ناظر الخزانة العامة "لُغُثيتيس العام" ( γενικὸς λογοθέτης)[96] في بلاط الخليفة عبد الملك بن مروان (685–705م) علاوة على توليه منصب عرفي يتعلق بمتابعة شؤون السكان المسيحيين (الذميين) وجباية الخراج منهم. وتؤكد المصادر البيزنطية أنه أثناء فترة خدمته قام ببناء عدد من الكنائس[97] وافتدى عدداً كبيراً من الأسرى المسيحيين، وحررهم ثم منحهم أراضي لزراعتها واستصلاحها[98].

---

τοῦ λόγου κειμένων ὁ πατὴρ αὐχεῖ πατρίδα τὴν Δαμασκόν, ἥτις ὑπὸ τὴν Κοίλην κεῖται Συρίαν καὶ τῶν ὁρίων ταύτης ἐστὶν ἀκροτελεύτιον"

[الترجمة]: "وفي متن النصوص الرئيسية أشاد الأب بوطنه دمشق التي تقع في كل سوريا [جوف سوريا] وليست بعيدة من حدودها". وفيما يتعلق بالمعنى المقصود من إصطلاح كل سوريا/جوف سوريا (*Κοίλην Συρίαν*) في المصادر البيزنطية يمكن مراجعة الكاتب اليوناني ديودوروس الصقلي (ت. 30 ق.م)، انظر:

Diodorus Siculus, trans.: Geer, R. M. et al, Harvard University Press 1957, 3: 6: 18.

(95) Verpeaux, J., *Pseudo-Kodinos:Traité des offices*, [Le Monde Byzantin 1], Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1966, 138; Payne, R., *The Holy Fire: the story of the Fathers of the Eastern Church*, St Vladimir's Seminary Press 1980, p. 254; Papademetriou, G. C., *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Somerset Hall Press 2011, 112.

96 Theophanis, *Chronographia*, 365: "καὶ παρεκάλεσεν αὐτὸν Σέργιός τις ἀνὴρ χριστιανικώτατος, ὁ τοῦ Μανσοῦρ, γενικὸς λογοθέτης καὶ λίαν ᾠκειωμένος τῷ αὐτῷ Ἀβιμέλεχ, καὶ Πατρίκιος, ὁ τούτου ἐφάμιλλος τῶν κατὰ τὴν Παλαιστίνην Χριστιανῶν προύχων,"

[الترجمة]: "وتوسل إليه ألا يفعل هذا، سِرجيوس، بن منصور، الرجل المسيحي الصالح، الذي كان المسؤول المالي العام، وكان على علاقة وثيقة بعبد الملك، وكذلك نظيره باتريكيوس الذي كان بارزاً بين مسيحي فلسطين".

97 *Βίος καὶ πολιτεία τοὺ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ ὑπό Ἰωάννου τοῦ Μερκουροπώλου*, 305: "τόλμα δὲ πρᾶγμα τῷ τότε καιρῷ δυσκολώτατον καὶ πολλοῖς, εἰ φωραθείη, φέρον τὸν κίνδυνον εὐκτηρίους οἴκους πηξάμενος καὶ τὸν οἶκον ἅπαντα τῷ λουτρῷ καθάρας τοῦ πνεύματος, οὕτως ἐλευθέρᾳ γνώμῃ καὶ γλώττῃ τοὺς θείους ὕμνους ἀπτοήτως τῷ ἑαυτοῦ Θεῷ καὶ δεσπότῃ ἀνέπεμπε".

[الترجمة]: "تجرأ على القيام بمهمة صعبة للغاية بالنسبة للكثيرين في ذلك الوقت، حيث كان من الممكن أن يُلقى القبض عليه لأنه خاطر ببناء دور عبادة وأخذ يطهر كل روح في كل معبد [كما لو كان يطهرها في الحمام]، وهكذا مع الصراحة المطلقة وتلمسه لربه وراعيه أخذ يرتل الترانيم الإلهية".

98 *Βίος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, PG* 94, 437C-D: "[…] διοικητὴς γὰρ τῶν δημοσίων πραγμάτων τῶν ἀνὰ τὴν χώραν πᾶσαν καταστὰς διὰ τὸ περιὸν αὐτῷ τῆς τε ἀρετῆς καὶ τῆς ἄλλης τοῦ βίου περιφανείας, καὶ ἐφ' οἷς ἐκόμα πλουτῳ συχνῷ, οὐκ εἰς κώμους καὶ μέθας καὶ δαπάνας ἀκαίρους ἐχρῆτο τοῖς χρήμασιν. ἀλλ' ὅσον ἐν χρυσῷ ἦν αὐτῷ καὶ ὕλαις ἑτέραις ῥᾷστα κινουμέναις, ὤνιον ἐποιεῖτο τῶν εἰς αἰχμαλωσίαν ἀγομένων Χριστιανῶν· ἣν δὲ ἄλλην εἶχε κτῆσιν ἀκίνητον· πλείστη δὲ τούτῳ ἐτύγχανεν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν καὶ Παλαιστίνην· εἰς ἀνάπαυσιν ἐδίδου, καὶ τὴν τοῦ βίου αὐτάρκειαν τοῖς, ὅσοι τῶν ἐξωνημένων Χριστιανῶν".

وبعد وفاة والده تولى يوحنا منصباً مرموقاً في بلاط الخلافة أثناء حكم الخليفة وليد بن عبد الملك (705-715م) حيث شغل منصب المستشار الأول (πρωτοσύμβουλος)(99). ويعد يوحنا الدمشقي واحداً من أهم كتاب اللاهوت البيزنطيين. وكما هو معروف فإن نجمه سطع في سماء الأرثوذكسية في القرن الثامن الميلادي حيث لعب دوراً رئيسياً ومحورياً في تأطير تاريخ الكنيسة البيزنطية بفضل إسهاماته اللاهوتية الكبيرة في صياغة تعاليمها العقائدية. وأخذ يوحنا على عاتقه مهمة دحض الهرطقات المسيحية مختلفة الروافد والبواعث التي ظهرت في عصره، وأخذت تنادي بتعاليم دينية جديدة ودخيلة على الكنيسة البيزنطية، والإيمان الأرثوذكسي القويم.

كان يوحنا بلا منازع مثالاً لرجل اللاهوت المثقف والمتعدد المواهب، تتلمذ على يد راهب يُدعَى قوزماس الصقلي، كان قد جُلِب إلى الخلافة الأموية كأسير من إيطاليا(100). وتولى قوزماس مهمة تدريس اللغة اليونانية وآدابها له بناءً على طلب والده سيرجيوس منصور الذي أظهر حنيناً كبيراً تجاه ضرورة انخراطه في اللغة اليونانية والتبحر في آدابها(101). ولهذا بدا

---

[الترجمة]: "بعد أن أصبح قائداً للشؤون العامة في البلاد بفضل فضيلته وبهاء سيرته، والتي حصل منها على أموال جيدة، لم يصرفها على الملذات والسكر والأشياء غير الضرورية. ولكن طالما كان لديه الذهب والسلع المادية الأخرى بكميات كبيرة، فقد افتدى الأسرى المسيحيين. على الرغم من أن لديه عقارات أخرى، إلا أن معظمها كان في يوديا وفلسطين، فلم ينقصه شيء في حياته مهما افتدى مسيحيين".

99 ويقابله في اللاتينية Consiliarius Supremus. الجدير بالذكر أن هذا اللقب كان يُستخدم أيضاً لوصف الخلفاء في المصادر البيزنطية، وكذلك لوصف الولاة العرب في المصادر البردية. للمزيد أُنظر:

*Vita S. Stephani Sabait*, *Acta Sanctorum*, July III, Acta (1867), 524-613 here 510C; Lesmüller, A. – Thurn, J., *Iosephi Genesii regum libri quattuor*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 14, Berlin: De Gruyter 1978, Book: 3, Section: 14, Line: 38; Bekker, I., *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus*, Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn: Weber 1838, 804; Wahlgren, S., *Symeonis magistri et logothetae chronicon*, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 44/1, Berlin: De Gruyter 2006, Chapter: 115, Section: 2; Bekker, I., *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn: Weber 1838, vol. 1, 776.

(100) Anonymous, "Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Κοσμᾶ καὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ", in *Ανάλεκτα Ιεροσολυμίτικης Σταχυολογίας*, ed. Kerameus, A. P., Petersburg 1888, vol. 4, 273-274.

(101) من الجلي أن سِرجيوس منصور والد يوحنا لم يكن ملماً باللغة اليونانية بدرجة كافية لأننا نقرأ في سيرة القديس قوزماس الغريب أو مايوما (Κοσμᾶς ὁ Μαϊουμᾶ) أن والد يوحنا سِرجيوس منصور قام بالإستعانة بمترجم ليسهل عليه التواصل بينه وبين قوزماس. ويعد أخو يوحنا الدمشقي بالتبني وأصبح أسقف مايوما في فلسطين واشتهر بترينماته البيزنطية الرائعة، انظر:

Detorākis, Th. E., "Vie inédite de Cosmas le Mélode. BHG 294b", *Analecta Bollandiana* 99 (1981), 101-116 here 109: "[…] ὁ δὲ παραλαβὼν καὶ τῶν δεσμῶν ἀπολύσας διηρώτα τὰ περὶ αὐτὸν δι' ἑρμηνέως, οὐ γὰρ τὴν Ἑλλήνων φωνὴν ἐπεπαίδευτο, τὴν Σύρων δὲ μᾶλλον ὡς πάτριον οὖσαν ἐξήσκητο".

حريصاً كل الحرص على إنقاذ ابنه يوحنا من براثن اللغة العربية التي وصفها بأنها بمثابة الشوك الذي لا يُحتمل والحشائش البرية المزعجة وغير النافعة، التي تنمو بين النباتات المفيدة[102]. وفي السياق نفسه نقرأ في سيرة القديس يوحنا الدمشقي للكاتب البيزنطي قنسطنديوس أكروبوليتيس (1250–1320م)[103] أن يوحنا حقق تفوقاً يُشهد له في إتقانه للغة اليونانية وسبر غور أسرارها[104]، وهو الأمر الذي أثار جدلاً ونقاشاً بين المتخصصين حول ما إذا كان يوحنا يتحدث العربية أم لا ؛ ففي سيرة مجهولة المؤلف عن يوحنا الدمشقي نقرأ أنه عندما كان صغيراً كان قد تعلم من خلال "كتب السراقنة" التي ربما تضمنت دروساً في اللغة العربية[105]. كل هذا يُعطي للباحثين انطباعاً بأن لغته الأم في فترة طفولته لم تكن اليونانية، وإنما كانت اللغة العربية إلى حد كبير. وبوسعنا أن نستنتج من هذه التفاصيل التاريخية ذات العلاقة بحياته أنَّ تعلم اليونانية

---

[الترجمة]: "وبعد أن تسلمه وحرره من القيود سأل عن طريق هؤلاء المترجمين، لأنه لا يتكلم اليونانية بل لغة السوريين كلغته الأم".

; Sahas, D., “The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: The Case of John of Damascus (ca. 655 - ca. 749)”, in *Religionsgespräche im Mitteelter*, ed. Lewis, B.- Niewöhner, F., Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Wiesbaden 1992, vol. IV, 185-205 here 190.

(102) *Βίος καὶ πολιτεία τοὺ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ ὑπό Ἰωάννου τοῦ Μερκουροπώλου*, 312: “[...]τοῦτο γάρ μοι μέλον, κατὰ πολὺ βρίθουσαν ὁρῶντι κἀνταῦθα τὴν τῆς ἀκάνθης μανίαν οὐ φορητὴν καὶ ὡσπερανεί τις ἐκ συνθήματος τῆς ὧδε πάσης ἀρούρας πονηρὸς σπορεὺς ζιζανίων ἐγένετο· ἀμέλει ῥᾷον εἶδος μεταλαβεῖν κακίας ἐπιτρόχους τὰς ἀπαλωτέρας ψυχὰς οἶδα, τῆς ἀρετῆς [εἰωθυίας] πρὸς ὕψος ἀποτείνειν ὀξύτερον· εἰσὶ δὲ φθορεῖς οὐ μετρητοὶ τὸν ὧδε τόπον ἀναιδῶς ληϊζόμενοι, καὶ δύσκολον οὕτως ἄλλο μηδέν, ὡς τὸ τὴν μοχθηρίαν ἀπομαθεῖν”.

[الترجمة] :"هذا الذي على وشك أن يحدث لي، لأنني أرى الكراهية الشديدة، ليس فقط أن يُتَسَامح معها، بل تشتعل كشعارٍ مثلما البذرة الشريرة مع الأعشاب في كل الحقل. يتجاهل النوع بسهولة لنقل الشر إلى النفوس الأكثر حساسية، أعتقد أن فضيلة الشخصية تُمجد أكثر. هم بالطبع فاسدون لا يقاسون، لصوص متغطرسون لذلك المكان، ومن الصعب أو حتى المستحيل أن ينسوا الشر".

(103) شغل منصب وزير الإمبراطور البيزنطي ميخائيل الثالث باليولوجوس ولكنه طرده بسبب معارضته لاتحاد الكنائس الذي نادى به مجمع ليون الثاني المقدس (1227). ترك قنسطنديوس مؤلفات لاهوتية مثل والده لاسيما في المذاهب المسيحية. كما قام بتجميع حياة القديسين وعلى الأخص حياة القديس يوحنا الدمشقي، للمزيد اُنظر:

Nicol, D. M., “Constantine Akropolites: A Prosopographical Note”, *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), 249-256.

(104) Constantine Akropolites, *Λόγος εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν Δαμασκηνόν, PG* 140, 829D: “[...] τήν τε καὶ γὰρ ἐγκύκλιον παίδευσιν ἅπασαν ἀχρόνως σχεδὸν ἠκριβώσατο ἐν ἀκαρεί γὰρ καὶ μετρίῳ πάνυ τῷ χρόνῳ πρὸς Ἑλληνισμόν τε τὴν γλῶτταν ἐῤῥύθμισε, καὶ συχνὴν ἱστορίαν ἐνθένδε συνειληχώς”.

[الترجمة] :"وأكمل التعليم الأساسي بسرعة كبيرة وكل شيء بسرعة وبشكل صحيح وفقاً لمعايير الهيللينية قام بتنظيم اللغة والتاريخ من تلك الأماكن التي جمعها".

(105) Sahas, D. J., *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites"*, Brill 1972, 46.

وتعليمها وتدريسها لم يندثرا بل ظلا مزدهرين بعد قرن من الزمان من انتشار العرب المسلمين في المشرق الهيلليني، حتى رغم الجهود المكثفة التي بذلها الخليفة عبد الملك بن مروان (646–705م) لتعريب الدواوين بهدف تقليل التأثير البيزنطي الواضح على السكان ومظاهر حياتهم اليومية[106].

إن معرفة يوحنا باللغة العربية بدرجة كافية، تُظهر مدى درايته واحتكاكه المباشر بملامح الهوية الإسلامية ووشائجها الثقافية وهو الأمر الذي مكَّنه من اختراق الحاجز الديني العقائدي للعرب المسلمين ومعايشة ثقافتهم، وهو الأمر الذي أسفر عن معرفته بالقرآن واطلاعه على بعض سوره وآياته. كل هذا جعله يمتلك أدوات أتاحت له فرصة البحث في "كتاب" المسلمين. ولم تكن مطالعة القرآن تهدف إلى التعرف على دين "الآخر" بقدر الرغبة في الوقوف على نقاط الضعف ذات الصبغة اللاهوتية –من وجهة نظره– علاوة على تحديد مواضع المغالطات المنطقية التي وظَّفها يوحنا فيما بعد لخدمة مأربه الدفاعي ذي الصبغة اللاهوتية الأرثوذكسية، والتي سيتم تأطيرها ضمن مصنف أدب السِّجَال الديني[107].

وهكذا يصبح يوحنا الدمشقي مؤسس أول مدرسة لاهوتية دِفاعية ضد الإسلام في الأدب البيزنطي كله وهو الأمر الذي جعل كل اللاهوتيين البيزنطيين من بعده يخطون على خطاه ويسلكون نهجه حيث استمروا في تناول ومعالجة نفس نقاط السجال، تلك التي كان قد حددها يوحنا وأطَّرها بشكل واضح بهدف تفنيد ديانة العرب المسلمين بوصفها بالنسبة له "هرطقة مسيحية" ونذير المسيح الدجال[108](πρόδρομος τοῦ Ἀντιχρίστου)[109].

---

(106) Moorhead, J., "The Monophysite Response to the Arab Invasions", *Byzantion* 51 (1981), 579-591.

(107) Old, O. H., *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Scriptures of the Christian Church*, The Medieval Church, Cambridge 2004, vol. 3, 21f.

(108) جدير بالذكر أن اصطلاح "نذير المسيح الدجال" كان شائع الاستخدام بين الكتاب البيزنطيين قبل يوحنا الدمشقي وكان الكتاب البيزنطيون يقصدون به الهرطقات المختلفة التي كانت تظهر بين الحين والآخر في ربوع العالم المسيحي المسكون، للمزيد راجع استخدام نفس الاصطلاح عند الكتاب البيزنطيين قبل يوحنا الدمشقي مثل أثاناسيوس الأول بطريرك الإسكندرية (373-293) ووصفه لبدعة أريوس وأتباعه، انظر:

Opitz, H. G., *Athanasius Werke*, Berlin: De Gruyter 1940, vol. 2. 1: chapter 35: section 4: line: 1: "ἐν τῇ ἡμετέρᾳ τοίνυν παροικίᾳ ἐξῆλθον νῦν ἄνδρες παράνομοι καὶ χριστομάχοι διδάσκοντες ἀποστασίαν, ἣν εἰκότως ἄν τις πρόδρομον τοῦ ἀντιχρίστου ὑπονοήσειε καὶ καλέσειεν".

[الترجمة]: "من رعيتنا، إذن، خرج رجال غير شرعيين ومقاتلي المسيح يُعَلِّمون الردة، والتي يمكن للمرء أن يعتبرها بشكل معقول ويقصد بها ويسميها نذير المسيح الدجال" ؛ وسقراط القسطنطيني أو الشهير بسخولاستيكوس في مؤلفه المعنون "التاريخ الكنسي" الذي يغطي أحداث الكنيسة من سنة 305م حتى 439م،انظر:

Maraval, P. – Périchon, P., *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)*, Paris: Éditions du Cerf 2004-2007, Book: 1, chapter: 6, line: 26.

(109) Joannes Damascenus, *Epistula ad Theophilum imperatorem de sanctis et venerandis imaginibus*, *PG* 95, 373.

ولم يخش يوحنا الدمشقي الصدام اللاهوتي مع الإمبراطور البيزنطي ليو الثالث (717–741م) حين بدا مؤيداً صلداً لعبادة الأيقونات، وترك بصمته عن طريق مشاركته في تلك القضية الكنسية الكبرى التي تسببت في حدوث تصدعات في بنيان الإمبراطورية البيزنطية العتية. ثم ترك يوحنا معترك الحياة الإدارية والسياسية في بلاط الخلافة الأموية ليختلي بنفسه منطوياً على ذاته في دير القديس سابا القابع بين القدس والبحر الميت[110] وهناك كرس حياته الرهبانية في تأليف الترانيم والدفاع عن الكنيسة وتنقيتها من الشوائب الهرطوقية[111]. ورغم أن يوحنا كرس نفسه للدفاع عن الكنيسة إلا أنه لُعِن (ἀναθεματισθῆναι) وصُبَّت عليه اللعنات صَبّاً من مؤيدي حركة تحطيم الأيقونات في المجمع الذي انعقد في العام 754م أثناء حكم الإمبراطور قنسطنطين الخامس (741–775م)، وأُلصِقَت بيوحنا الدمشقي –حتى بعد وفاته– مسميات لاذعة وعبارات مسيئة جداً إضافة إلى إدانته وسَبُّه الصريح، كما في النص التالي؛ وهو الأمر الذي يؤكد أن شخصيته، كرجل لاهوت، لعبت دوراً محورياً في الدفاع عن عبادة الأيقونات:

> “Μανσοὺρ τῷ κακωνύμῳ καὶ σαρακηνόφρονι ἀνάθεμα. Τῷ εἰκονολάτρῃ καὶ φαλσογράφῳ Μανσοὺρ ἀνάθεμα. Τῷ τοῦ Χριστοῦ ὑβριστῇ καὶ ἐπιβούλῳ τῆς βασιλείας Μανσοὺρ ἀνάθεμα. Τῷ τῆς ἀσεβείας διδασκάλῳ καὶ παρερμηνευτῇ τῆς θείας γραφῆς Μανσοὺρ ἀνάθεμα”[112].
>
> "اللعنةُ على منصور سيء الاسم و[المُروّج] لآراء العرب المسلمين [السراقنة (sic)] . اللعنةُ على منصور عابد الأيقونات والمزَوّر. اللعنةُ على منصور شاتم المسيح والمتآمر ضد الإمبراطورية. اللعنة على منصور مُعلّم المعصية ومُحرّف الكتاب المقدس [الإلهي]"

## الإنتاج اللاهوتي ليوحنا الدمشقي

كانت قيمة القديس يوحنا الدمشقي كبيرة جداً ومهمة كرجل لاهوت من الطراز الأول وكمؤلف ترانيم، علاوة على مساهماته العظيمة في حقل تاريخ الأديان. وكان يوحنا غزير الإنتاج، ودقيقاً، وحذراً في توظيف الكلمات والتعابير اللغوية وترك لنا عدداً كبيراً من النصوص

---

(110) Rissanen, S. T., *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Abo Akademi Univeristy Press, Finland 1993, 37.

(111) Griffith, S. H., “John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11 nº: 1 (2011), 207-238.

(112) Hennephof, H., *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Brill 1969, 264; Lamberz, E., *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO): Concilium universal Nicaenum secundum (787): Concilii actiones I-VII*, Series secunda, volumen tertium*:* Concilium universale Nicaenum secundum, Pars 1-3, Berlin - Boston: De Gruyter 2016, vol. 3, Document: 1, 782.

وكشف لنا من خلالها عن معارفه اللاهوتية العالية وإلمامه بالأحداث التاريخية في عصره. هذا ووصلت لنا مؤلفات عديدة له، سواء عقائدية أو دفاعية أو أخلاقية أو خطب تفسيرية أو شعرية أو سير قديسين[113]. كما كانت مساهماته اللاهوتية العقائدية على درجة كبيرة من الإنتشار ليس فقط في الأدب البيزنطي ولكن في الأدب السرياني[114] والعربي[115] على حدٍ سواء. وتَتطَلَّب أعماله العقائدية ضرورة الإلمام بالمفاهيم اللاهوتية والصياغات الكنسية الدقيقة. ويعتبر عمله المعنون "ينبوع المعرفة" (Πηγὴ Γνώσεων) –وهو مؤلف أهداه يوحنا إلى أخيه بالتبني قوزماس أسقف مايوماس– أهم كتبه العقائدية الذي يتحدث يوحنا في مقدمته عن الأبعاد الموسوعية المرتقبة من هذا العمل[116]، وينقسم إلى ثلاثة أجزاء: [أ] فصول فلسفية (Κεφάλαια Φιλοσοφικά) [ب] عن الهرطقات (Περὶ αἱρέσεων) [ج] التقرير الدقيق للإيمان الأرثوذكسي (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως).

**هرطقة الإسماعيليين**

في الجزء المعنون "عن الهرطقات" (Περὶ αἱρέσεων)، قيد البحث والدراسة، يستعرض يوحنا ثلاث ومائة من الطوائف/الهرطقات التي ظهرت في ربوع الإمبراطورية البيزنطية. ومن الجلي أنه اعتمد أثناء تجميع مادته على كُتَّاب سابقين عليه مثل إبيفانيوس

---

(113) للتعرف على مؤلفات القديس يوحنا الدمشقي اللاهوتية وأهميتها، أنظر:

Kallis, A., “Handapparat zum Johannes-Damaskenos-Studium”, *Ostkirchliche Studien* 16 (1967), 200-213; Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1979, vol. III, 511-536.

وتتضارب الآراء المتعلقة بتحديد سنه، حيث يزعم بعض المتخصصين أنه عاش مئة وأربعة أعوام على أعتبار أنه وُلد في العام 645م وليس 680م، خاصةً إذا أخذنا في الاعتبار أنه كان على قيد الحياة أثناء انعقاد المجمع الكنسي ذي العلاقة بتحطيم الأيقونات في عصر قنسطنطين الخامس عام 754م. وهناك أيضاً مجموعة أخرى من المتخصصين تميل إلى الرأي القائل إنَّه عاش حوالي سبعين عاماً إذا صح أنه وُلد في عام 680م، للمزيد انظر:

Sahas, *John of Damascus on Islam: the Heresy of the Ishmaelites*, 39 ff.

(114) Brock, S. P., “From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning”, in Garsoïan, N. G., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium 1980, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1982, 17-34 here 22-25.

(115) Portillo, R. D., “The Arabic Life of St. John of Damascus”, *Parole de l’ Orient* 21 (1996), 157-188; Ibrahim, H., “Some Notes on Antonios and His Arabic Translations of John of Damascus”, in *Patristic Literature in Arabic Translations*, ed. Roggema, B. – Treigher, A., Brill 2019, 158-179.

(116) Kotter, P. B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 1, section: 2: “Σκοπὸς τοίνυν ἡμῖν ἔσται φιλοσοφίας ἀπάρξασθαι καὶ παντοδαπὴν γνῶσιν, ὅση δύναμις, συντετμημένως τῇ παρούσῃ ἐναπογράψασθαι δέλτῳ. Διὸ ‘Πηγὴ γνώσεως’ ὀνομαζέσθω”.

[الترجمة]: "هدفنا إذن أن نبدأ الفلسفة وأن نضع بإيجاز في الكتاب الحالي، بقدر الإمكان، كل نوع من المعرفة. لهذا السبب فليكن العنوان "ينبوع المعرفة".

وثيوذوريتوس وليونديوس وصوفرونيوس وآخرين(117). ومن الجدير بالذكر أنَّ يوحنا أضاف ثلاث طوائف بعينها وهي (1) "الإسماعيليون" و(2) محطمو الأيقونات و(3) الإنفصاليون وهم الرهبان الذين لم يقبلوا أسرار الكنيسة، التي تُعتبر من تأليف يوحنا نفسه(118).

وبوسعنا أن نقسم ما كتبه عن "هرطقة الإسماعيليين" إلى الأجزاء التالية: [1] مقدمة تاريخية يندرج تحتها (أ) اسم الهرطقة وجذورها (ب) البيئة التاريخية (ج) مؤسسها [2] علم اللاهوت النظامي (أ) علم اللاهوت (ب) خريستولوجيا (ج) الرؤى [3] الدفاع (أ) علم اللاهوت الخاص بصفات الرب (ب) الحياة وشعائرها الرمزية [4] مقدمة في الكتابات الإسلامية تتضمن إشارات إلى سورة النساء، وسورة المائدة، وسورة الأعراف وبعض المعلومات المستقاة من سورة البقرة [5] تشريعات إسلامية(119). ونستطيع الجزم بأن مناقشة الموضوعات المنتقاة وتناولها في المجمل تعد مرضية بشكل عام وفقاً للمفهوم البيزنطي الدفاعي حيث تم انتقاء العناصر المميزة للهرطقة وتفنيد جوانبها العقائدية والأخلاقية، ويتم تلخيصها ببنية منهجية من أجل دحضها ونقدها والحكم عليها.

وقد اختلف بعض المتخصصين بشأن التقسيم السابق من ناحية المنهجية العلمية وقدموا إطاراً آخر يتضمن (أ) مقدمة عن الهرطقة مع استعراض بيانات تاريخية وواقعية عن جنس العرب المسلمين [الإسماعيلين] ونبيهم محمد ﷺ (ب) التعاليم العقائدية للإسلام في ضوء رمزية الإيمان (ج) محاربة هيبة الإسلام ومكانته (د) دفاع المسيحيين ضد اتهامات المسلمين والذي ينتهي بموقف هجومي ضد المواقف العقائدية للإسلام إزاء الثالوث والخريستولوجيا واللاهوت (هـ) انتقاء نوعي لبعض سور القرآن وعرض إرشادي لمحتواه مع التركيز على النقاط المتعلقة بالأخلاق مثل الزواج، والطلاق، والإيمان بالآخرة، والحياة في الجنة بعد الموت، علاوة على بعض الأحكام الدينية المحددة. إلا أن طريقة مناقشة كل جزئية من هذه الجزئيات تتم بأسلوب موجز ومكثف(120). فيوحنا حاول إثبات تفوق المسيحية الأرثوذكسية على الإسلام بوصفه هرطقة، بهدف تعزيز روح الإيمان في المسيحية الحقة في نظر قرائه.

في الفصل رقم (100) من كتاب "عن الهرطقات" نقرأ تفاصيل عن "هرطقة" (αἵρεσις) مسيحية تحمل عنوان "الإسماعيلون" أو "الهاجريون" مثلما يسميها يوحنا الدمشقي. وعندما نشرع في شرح كلمة "هرطقة" وتوظيفها عند يوحنا نجد أنها تشير إلى مفهوم العقيدة

(117) Schadler, P., *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill 2017, 9 ff.

(118) Holl, K. et al., *Epiphanius: Band 4: Register zu den Bänden I-III:(Ancoratus, Panarion haer 1-80 und De fide)*, De Gruyter 2006.

(119) Sahas, *John of Damascus on Islam*, 94-95.

(120) Nikolakaki, *Τὸ Ἰσλάμ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό*, Thessaloniki 1976, 275-276.

الكاذبة[121]؛ وبناءً على ذلك يصبح المهرطق هو الشخص الذي يؤمن ويُعلِّم ما يتعارض مع المعتقدات الأرثوذكسية للكنيسة. وعليه من المهم أن ندرك أن يوحنا استخدم إصطلاح "الهرطقة" أثناء إشارته إلى تعاليم الإسلام حيث لم ينظر يوحنا إلى معتقدات الإسماعيليين (المسلمين) على أنها دين جديد قائم بذاته مثل اليهودية أو حتى المانوية ولكنه عقيدة ومذهب ضمن سياق مسيحي حاول مؤسسه محمد ﷺ إثبات صحته، ولكنه في حقيقة الأمر يتناقض مع التعاليم الأرثوذكسية للمسيحية. ويخوض يوحنا في الحديث عن هذا الدين/الظّل (σκεία) للمسيحية الذي يعج بمعتقدات وثنية قديمة مثل عبادة النجمين السماويين "الصباح" (ἑωσφόρος) وأفروديت (Ἀφροδίτη)، ويؤكد أن الوثنية بين العرب كانت سائدة حتى عصر الإمبراطور هرقل (610-641م)، ويصف محمد ﷺ وتعاليمه بأنهما ترعرعا في رحم هذا المناخ الوثني[122]. ووفقاً لمعلومات يوحنا الدمشقي فإن الوثنية انتشرت في منطقة الجزيرة العربية قبل ظهور محمد ﷺ وكان لها تأثيراً كبيراً على سكان هذه المنطقة وعليه فإن الإسلام في مخيلة يوحنا الدمشقي هو في الأصل نتاج مسيحي هرطوقي ومزيج من عبادة الأصنام والنجوم والتعاليم الزرادشتية؛[123] وأن تعاليم الإسلام هي في الأصل ذات جذور مسيحية مشبعة بالتعاليم الأبوكريفية، والمعتقدات الدينية الهرطوقية الأريوسية، وأتباع مذهب الطبيعية الواحدة للمسيح[124].

وارتكز يوحنا الدمشقي على تفسير عدد من آيات القرآن المتعلقة بالمسيح وتتماشى مع ترديد ما تزعمه هذه المذاهب الهرطوقية المذكورة[125]. بيد أنه في ذلك الوقت لم تكن هناك أية

---

(121) Bauer, W. et al, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971; Chadwick, H., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Varorium 1991; Edwards, M., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Routledge 2018.

(122) Kotter, P. B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, [Patristische Texte und Studien 22], De Schrisften des Johannes von Damaskenos, Liber de haeresibus, Opera polemica, Berlin: De Gruyter 1981, vol. 4, 60; Muhammad, Tarek M., "The Concept of al-Takbīr in the Byzantine Theological Writings," *Byzantinoslavica* 72 (2014), 79 ff.

(123) فيما يتعلق وعبادات العرب قبل الإسلام، أنظر: ابن الكلبي (ت. 819م)، *كتاب الأصنام*، تحقيق: أحمد باشا، دار الكتب القومية، القاهرة 1914.

See also e.g. Hawting, G. R., *The Idea of Idolatry and Emergence of Islam from Polemic History*, Cambrideg: Cambridge University Press 1999; Muhammad, Tarek M., "Al-Fākihī and the Religious Life at Pre-Islamic Makka", in *People from the Desert, Pre-Islamic Arabs in History and Culture*, ed. Al Jallad, N., Wiesbaden: Reichert Verlag 2012, 155-185.

(124) Grégoire, H., "Mahomet et le Monophysisme", *Mélanges Diehl* 1 (1930), 107-119 here 107 ff.

(125) هناك أناجيل لا تعترف بها الكنيسة الأرثوذكسية ويُطلق عليها مسمى "الأناجيل الأبوكريفية"؛ مثل إنجيل توماس، ومريم، وفيليب، ويهوذا، وإنجيل الحقيقة، والخلاص، ويعقوب، ونيقوذيموس، وفارثوليمايوس، وبطرس (جزء منه أُكتشف في مقبرة راهب من القرن الثامن الميلادي في مدينة أخميم المصرية التي تبعد 60 ميلاً عن مدينة نجع حمادي)، وإنجيل المصريين، واليهود، ويعقوب في طفولة المسيح ...إلخ، للمزيد، أُنظر:

إشارات إلى دين عالمي يُدعى "الإسلام"، وأن الصورة العامة لهذا الدين لم تكن واضحةً معالمها علاوةً على أن النظرة الشمولية لدين هؤلاء العرب المسلمين الذين يُشار إليهم بالإسماعيليين أو السراقنة أو الهاجريين في أعين البيزنطيين كانت مشوهة وأن الشعور العام هو أن هؤلاء "الغزاة" (εἰσβολαὶ) أتوا بمقتطفات ومستخلصات من الديانتين التوحيدتين الرئيسيتين في المنطقة وهما اليهودية والمسيحية. ومن الواضح أنه حتى النصف الأول من القرن الثامن الميلادي كان الإسلام لا يزال في طور التكوين، وربما لم تكن القواعد والتقاليد الدينية جلية وواضحة وهو الأمر الذي جعل يوحنا يرى الإسلام وكأنه ظل/ظلام روحي (σκεία) للمسيحية[126]. ومن المثبت تاريخياً أنه منذ النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي أخذت الهوية الإسلامية تتضح وتتبلور في الوقت الذي بدأ فيه تدوين السير النبوية وتسجيل الأحاديث، وظهور المدارس الفقهية وهكذا أصبحت معالم الدين الإسلامي أكثر وضوحاً وتميزاً على الصعيد اللاهوتي والثقافي.

في البدء ينصب تركيز يوحنا الدمشقي على شخص "محمد" ﷺ الذي ينعته بالنبي الكاذب، ويتهمه بأنه ابتدع هذه الطائفة الهرطوقية المسيحية التي تسمى "الإسماعيلين أو الهاجريين" بسبب معرفته التراكمية العارضة بمحتوى العهدين القديم والجديد وبعد تواصله مع راهب "شِبه" أريوسي[127]. كما أوضح يوحنا أن الطريقة التي تشكلت بها تعاليم محمد ﷺ توضح الطابع الهرطوقي للإسلام منذ بواعثه الأولى. غير أن المتخصصين يختلفون فيما بينهم بشأن هل لم يعتبر يوحنا الدمشقي حقاً الإسلام ديناً مستقلاً بذاته، أم أنه نظر إليه ككونه طائفة هرطوقية أخرى مثلها مثل باقي الطوائف المسيحية المنشقة عن الأرثوذكسية القويمة[128]. ومع ذلك، فإن العناصر المتشابهة في تعاليم الإسلام فيما يتعلق بالمسيحية كانت بالتأكيد سبب المقارنة والتقابل بين الديانتين.

---

Klauck, H. J., *The Apocryphal Gospels: An Introduction*, A & C Black 2003; Ehrman, B. – Zlatko, P., *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, OUP USA 2011.

[126] Voorhis, J. W., "John of Damascus on the Moslem Heresy", *Muslim World* 24 (1934), 391-398 here 392.

[127] John of Damascus, *De Haeresibus*, *PG* 94, 764B-765A; Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, 60;

* فيما يتعلق بإشكالية ما إذا كان هذا الراهب هو الراهب بحيرا، انظر:

Roggema, B. H., *The Legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, History of Christian-Muslim Relations 9, Leiden 2009, 161-164; Tieszen, Ch., *The Christian Encounter with Muhammad: How Theologians Have Interpreted the Prophet*, London 2021, 9-20.

[128] Rhodes, B. D., *John Damascene in Context: An Examination of "The Heresy of the Ishmaelites" with Special Consideration Given to the Religious, Political, and Social Contexts during the Seventh and Eighth Century Arab Conquests*, Unpublished M.A Thesis, Lynchburg-Virginia 2009, 54-56.

كذلك سعى يوحنا عن طريق حججه المنطقية التي فندها ضد خصومه العرب المسلمين إلى وضعهم في موقف صعب، خصوصاً عندما عقد مقارنة بين شخص المسيح عليه السلام وشخص محمد ﷺ. وبحث يوحنا في "الكتاب" (القرآن) نفسه عن وجود شهادة حقيقية تثبت مصداقيته إلا أنه توصل إلى أنه لا توجد أدني شهادة تثبت ذلك ولهذا وصفه بأنه كتاب "غير مُصَدَّق" (γραφή ἀμάρτυρον)[129] يحوي عدة تعاليم وبعض الأوامر التي أرغم محمد ﷺ أتباعه أن يلتزموا بها، وهو الأمر الذي جعل يوحنا يصفها بأنها "مدعاة للضحك" (γέλωτος ἄξια)[130] والسخرية. ويستمر يوحنا، في السياق نفسه، ويتهم "رئيس" هذه الهرطقة بأنه العقل المدبر لهذه الخطة الهرطوقية، ويشير في الوقت نفسه بأسلوبه الساخر إلى المذاهب الهرطوقية السخيفة بوصفها لا تستحق الحديث عنها[131]. ثم يعطي مثالاً بالنبي موسى نفسه، وكيف أنه تلقى الوصايا العشر على جبل سيناء أمام أتباعه، وبحدوث علامات ظاهرة كشفت، وأثبتت الخواص النبوية في شخصه من خلال طبيعة الحدث الخارقة. ويعود يوحنا إلى التأكيد على عدم وجود أية شهادة أصلية تتعلق بكتاب محمد ﷺ الذي "أعطاه الله إياه" ( ὅτι γραφὴν αὐτῷ δέδωκεν ὁ θεός)[132] وكذلك حول الصفة النبوية لمحمد ﷺ. ثم يستشهد ببعض نقاط الإيمان في الإسلام –تلك الهرطقة المسيحية– ذات الصلة بيسوع المسيح ويذكر على وجه الخصوص:

> "Λέγει ἕναν Θεὸν εἶναι ποιητὴν τὸν ὅλων, μήτε γεννηθέντα, μήτε γεγεννηκότα. Λέγει τὸν Χριστὸν Λόγον εἶναι του Θεοῦ, καὶ πνεῦμα αὐτοῦ, κτιστὸν δὲ καὶ δοῦλον, καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας τῆς ἀδελφῆς Μωυσέως καὶ Ἀαρὼν ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. Ὁ γὰρ Λόγος, φησί, τοῦ Θεοῦ, καὶ τὸ Πνεῦμα εἰσῆλθεν εἰς τὴν Μαρίαν καὶ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν προφήτην ὄντα, καὶ δοῦλον τοῦ Θεοῦ! Καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἐθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι, καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ· αὐτὸς δὲ ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταυρώθη, φησίν, οὔτε ἀπέθανεν. Καὶ τοῦτο λέγει, ὅτι, τοῦ Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Θεὸς λέγων· Ὦ Ἰησοῦ, σὺ εἶπας, ὅτι Υἱός εἰμι τοῦ Θεοῦ, καὶ Θεός; Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, ὁ Ἰησοῦς· Ἵλεώς μοι, Κύριε· σῦ οἶδας ὅτι οὐκ εἶπον τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ἐψεύσαντο κατ' ἐμοῦ, καί εἰσι πεπλανημένοι. Καὶ ἀπεκρίθη, καί φησιν αὐτῷ ὁ Θεός· Οἶδα ὅτι σὺ οὐκ ἔλεγες τὸν λόγον τοῦτον"[133].

[129] Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 59.
[130] Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 16.
[131] Nikolakaki, *Τὸ Ἰσλάμ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό*, 267.
[132] Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 34.
[133] Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 20.

"يقول إن هناك إلهً واحداً خالقاً [فاعلاً] كل شيء، لم يُولَد ولم يَلِد، ويقول أيضاً إن المسيح هو كلمة الرب وروحه، وهو [بِناءه] مخلوقه ولكنه أيضاً خادم[ه] وأنه وُلد من مريم، أخت موسى وهارون، دون أن يمِسُّها رجل [بدون بذرة (sic) رجل]، ويقول بالتحديد: دخلت كلمة الله وروحه في مريم وولدت يسوع وهو نبي الله وعبده. وإنَّ اليهود لما عصوه، أرادوا أن يصلبوه ولكنهم صلبوا شبيهه [خياله] ؛ بينما المسيح نفسه، كما يقول، لم يُصلب ولم يمت لأن الله أخذه عنده في السماء لأنه يحبه. ويقول أيضاً إنه عندما صعد المسيح إلى السماوات، سأله الله قائلاً: "يا يسوع، هل قلت إنك ابن الله وإنك إله؟" وأجاب عيسى [قائلاً]: تراءف عليّ يا ربي، أنت تعلم أنني لم أقل ذلك مطلقاً، ولا أتكابر [أستنكف] بأن أكون عبدك ولكن الناس المنشقون، كتبوا أنني قلت هذا الكلام وخَرصُّوا ضدي وبالطبع هم ضالون". وإن الله أجابه [قائلاً]: "أعلمُ أنك لم تَقُل مثل هذا الكلام".

في هذا النص على وجه التحديد يتضح لنا المرجع التاريخي غير الصحيح في كتاب محمد ﷺ –وفقاً ليوحنا الدمشقي– فيما يتعلق بشخص يسوع المسيح الذي ولدته مريم أخت موسى وهارون دون إخصاب. بالنسبة ليوحنا الدمشقي نقرأ أن المسيح –وفقاً للتصور المحمدي والمخيلة القرآنية– هو كائن مخلوق وعبد الله. وهذا الاعتقاد بلا شك منبثق من بذور تعاليم أريوس الهرطوقي في القرون الأولى للمسيحية. كما أن موته على الصليب كان ظاهرياً ولم يعانِ منه سوى ظله أو على الأقل شخص آخر يشبهه. إذاً، من الواضح أن محمداً ﷺ اتبع المذهب "الموناركي" (Μοναρχιανισμός) فيما يتعلق بشرحه لعقيدة الرب الذي رفض فيه تماماً فكرة تعايش الأقانيم المتساوية في الجوهر داخل الإله[134]. ويهاجم العرب المسلمين ذاكراً أنهم يلصقون المسيحيين بصفة "مُشركين"[135] (ἑταιριαστάς)[136] وكيف أنهم يعتقدون أن

---

[134] Waers, S., "Monarchianism and Two Powers: Jewish and Christian Monotheism at the Beginning of the Third Century", *Vigiliae Christianae* 70 nº: 4 (2016), 401-429.

[135] الجدير بالذكر أن يوحنا الدمشقي استخدم كلمة يونانية لم تكن مستخدمة من قبله ألا وهي كلمة (*ἑταιριαστάς*)؛ أي أنهم يشركون مع الله شخصاً من نفس الرتبة والقدرة. للمزيد، انظر:

Sophocles, E. A., *A Glossary of Later and Byzantine Greek*, Memoirs of the American Academy, Cambridge and Boston 1860, vol. VII, 315.

[136] Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: Section: 100: line 61; Nicetas Choniates, *Thesaurus orthodoxae fidei XX*, *PG* 140, col. 108: "ὅτι ἑταῖρον Θεῷ παρεισάγομεν (sic) [προήγαγον], λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ".

* وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب الملكاني الدفاعي والجدلي بارثولوميوس الرهاوي (القرن الثاني عشر الميلادي) ذكر نفس الكلمة في خضم حديثه مدافعاً عن اتهام العرب المسلمين للمسيحين ولكنه كتب (*ἑταιριαστάς*) بحروف مختلفة (*ετεριστάς*) ؛ التي لم نتمكن من إيجاد اشتقاقها اللغوي، وربما اعتمد على سماع الكلمة المذكورة عند يوحنا الدمشقي ولم يهتم بالبحث عن إشتقاقها اللغوي:

Bartholomaeus Edessenus, *Κατά Μωάμεθ*, *PG* 104, col. 313:12: "[...] Μωάμετ ἡμᾶς ἐν τῇ παρ' αὐτοῦ πλαστογραφηθείσῃ βίβλῳ ὡς κοινωνητας καὶ ἑτεριστὰς διακωμωδεῖ"; Bartholomaeus Edessenus, *Κατά Μωάμεθ*, *PG* 104, col. 1456B: "αρνητάς ονομάζει και ετεριστάς".

المسيحيين يتخذون شريكاً مع الله ويعتقدون أن عيسى هو الرب، وبهذا يضيفون وجهاً غريباً للإله. ويشير موضحاً:

“πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; Ὁ γὰρ λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστιν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ’ ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς, ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἤ τι τῶν ἀναισθήτων παρεισάγειν. Ὥστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγοροῦντες ἑταιριαστὰς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ κόπτας ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ”(137)

"كيف تسخرون [تحقروننا] منَّا بأننا "مشركون"؟ لأن الكلمة [لوغوس] والروح لا ينفصلان عما يكونان فيه بالطبيعة. فإذا كان المسيح موجوداً في الله باعتباره كلمته، فمن الواضح أنه هو نفسه الرب بالتأكيد. وغدا ما كان خارج الله، فإن الله الذي تؤمنون به هو [إله] بدون كلمة [لوغوس] وبدون روح حسب رأيكم وفي محاولة تجنبكم إشراك أحد مع الله، فقد مسختموه [قطعتموه]. وكان بالأحرى أن تقولوا إن لله شريكاً من أن تمزقوه جاعلين إياه شبيهاً بحجر أو بخشب [أو جماد عديم الإحساس]. لذلك، تسموننا زوراً بـ "مشركين" ونحن بدورنا نطلق عليكم مسمى "مُقطعي الرب".

وأشار يوحنا إلى رفض حجة المسلمين الذين وصفهم بأنهم "مُقطّعِين/قُطّاع" (κόπτας) أي هؤلاء الذين يبذلون محاولات مضنية من أجل تقطيع الثالوث المقدس وتقسيمه، وهو الأمر الذي يكشف عن سوء فهم العقيدة الأرثوذكسية القويمة. ولاحظ يوحنا أن المسلمين لا يعتبرون الصليب مجرد "صنم" (εἴδωλον)، بل يعتبرونه "رجساً" أيضاً، فَهُم يجدون صعوبة في تصور كيف يكون الصليب بمثابة سلاح الخلاص والقوة للمسيحيين. ودون الشروع في تحليل سر صلب المسيح، يطرح يوحنا السؤال التالي:

“Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς ὡς εἰδωλολάτρας προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, ὃν καὶ βδελύττονται. Καί φαμεν πρὸς αὐτούς· Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν Χαβαθὰν ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι”(138)

"[العرب المسلمون] يتهموننا بأننا عبدة أوثان لأننا نسجد للصليب الذي يشمئزون منه. ونقول [نسألهم] لهم: لماذا تُمَلّسون على الحجر في كعبتكم وتحبونه وتُقَبلّونه [تعانقونه وتضمونه إليكم]"

---

(137) Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 70.
(138) Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, Section: 100: Line 78.

ويفند يوحنا أراءه معللاً أن بعض المسلمين يعتقدون أن النبي إبراهيم وطأ هاجر على الحجر الأسود في الكعبة، أو أن إبراهيم ربط ناقته في هذا الحجر عندما كان يشرع في التضحية بإسحاق. ويتحدث يوحنا عن التضحية، وكيف أن التضحية بحيوان من أجل منفعة المجتمع الإسلامي بأسره في اليوم العاشر من الشهر الثاني عشر في التقويم الإسلامي كتتويج للحج السنوي، وتذكاراً لأضحية إبراهيم يعد مثالاً نموذجياً على إحياء هذه الشعيرة. لكن وفقاً لرواية الأضحية في العهد القديم يقول يوحنا إنَّ إبراهيم تسلق جبلاً مرتفعاً مليئاً بالأشجار، وقطع منه الخشب من أجل التضحية باسحاق[139]. ويقال إن إبراهيم ترك مع غلمانه الحمار وليس الجمل. واضح أنَّ يوحنا كان مصراً على مواجهة العرب المسلمين بالبراهين الحقة وجعلهم يشعرون بالخجل، دون أن يتمكنوا من الرد، خاصةً وأن الحقائق التاريخية المشوشة التي يقدمها المسلمون –وفقاً لرأيه– كانت كثيرة ومتعددة، وأنه –كما يذكر– حتى لو كان هذا الحجر لإبراهيم أفلا يشعر المسلمون بالخجل من تقبيل حجرٍ وطأ إبراهيم إمرأة عليه أو ربط فيه ناقته؟ وفي خضم هذا كله، يتجرأ المسلمون على اتهام المسيحيين بأنهم يسجدون للصليب؟ ويتساءل يوحنا قائلاً ألا يعتبر المسلمون هذه الأشياء التي كتبها محمد ﷺ وجمعها ما هي إلا مجموعة ثرثرات سخيفة. ثم يقوم يوحنا بالخوض في "كتاب" المسلمين واستعراض آيات بعينها من أجل إعطاء صورة أكثر وضوحاً وإكتمالاً عن الإسلام كهرطقة مسيحية.

تناول يوحنا كتاب "المرأة" i.e. سورة "النساء" (ἡ γραφὴ τῆς γυναικὸς) وكتاب "المائدة" (ἡ γραφὴ τῆς τραπέζης) وكتاب "ناقة الله"[140] ( ἡ γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ θεοῦ) وسورة البقرة (ἡ γραφὴ βοΐδίου)؛ ومن الناحية الفيلولوجية من الصعب تحديد ما إذا كان يوحنا الدمشقي قد درس القرآن بشكل منهجي، لكننا نجزم بأنه اطلع على قدر منه. وهناك بعض المتخصصين يميلون إلى أنه قرأ أو سمع، أكثر من السور الأربع التي ذكرها بعناوينها إلا أنه لم ينتق سوى بعض السور التي تعزز وجهة نظره المبنية على الكتاب المقدس، وهي أن القرآن ليس كتاباً سماوياً وليس جديراً بأن يؤخذ على محمل الجد[141]. وهناك رأي آخر يميل إلى أن معرفة يوحنا بالقرآن كانت مستندة إلى خبرته الشخصية، واتصاله بالمسلمين وتواصله معهم وعلى التقليد الشفوي للقرآن، وليس على الدراسة المباشرة له[142] في حين أنه كان مطلعاً على العديد من الأساطير العربية المنتشرة في الشرق التي كانت في بعض الأحيان أقدم من الإسلام نفسه ورغم ذلك استشهد بها، ووظفها لخدمة أهدافه الدفاعية السجالية تلك التي

---

[139] سفر التكوين 22: 1-14.

[140] أنظر الملحق ص 43، هامش 199.

[141] Sahas, *John of Damascus on Islam*, 93.

[142] Nikolakaki, *Τὸ Ἰσλάμ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό*, 277.

توارثوها من بعده الكتاب البيزنطيون الدفاعيون[143]. ومما لا شك فيه أن إلمام يوحنا الدمشقي بعناصر محددة من الدين الإسلامي هو أمر مفروغ منه وواضح وجلي للباحثين. فنلاحظ أنه تطرق إلى نقاط بعينها مثل الطلاق في سورة النساء، وختان الرجال والنساء على حد سواء، وعدم تقديس يوم السبت وهي أمور متعلقة بأصول يهودية وتأثيرات من العهد القديم، هذا إلى جانب غياب المعمودية ثم الأطعمة التي لا تتوافق مع الشريعة اليهودية، وتحريم شرب الخمر، علاوة على مسألة القدر في القرآن وحيثياتها الفلسفية[144].

ويقذف يوحنا الدمشقي بسهامه من خلال نقد المعلومات التي يراها غير دقيقة في القرآن وتتعارض مع معتقداته الأرثوذكسية، بينما يتخذ في الوقت نفسه موقفاً عدائياً ضد تعاليم "الإسلام" الجديدة. فهو يتعامل مع السجالات الدفاعية الثلاثة الرئيسية بين العرب المسلمين والمسيحيين المتمثلة في (أ) الإيمان بالثالوث، (ب) الإيمان بألوهية يسوع المسيح، (ج) الاعتقاد بأن يسوع مات فعلاً على الصليب ودُفن، ولكنه قام منتصراً من بين الأموات؛ وهذه في حقيقة الأمر رواسخ المذهب الأرثوذوكسي. بيد أن العرب المسلمين من الناحية الأخرى رفضوا الثالوث رفضاً تاماً "لم يَلِد ولم يُولَد" لكنهم في الوقت نفسه يؤمنون بأن المسيح هو "كلمة الله وروحه"؛ وأقر العرب المسلمون بأن ربط الله بكائن مخلوق يعد شِركاً عظيماً وتجديفاً على الله، وأنهم يؤمنون بأن المسيح ما هو إلا مخلوق (κτιστός)[145]؛ خاصةً وأن فكرة انبثاق المسيح من لدن الله وطبيعته تم رفضها جملةً وتفصيلاً، حتى فكرة موت المسيح على الصليب تم رفضها من قبل المسلمين لأن أي اعتراف بصلب حقيقي سيفتح بدوره المجال لإشكالية موت المسيح كافتداء لخطايا البشر، وهو أمر لم يُقبل من جانب المسلمين لأن الله هو الوحيد الذي يتمتع بهذه القدرة.

ويعتمد يوحنا مثلما ذكرنا آنفاً على الكتاب المقدس، وشهادات آباء الكنيسة الأوائل سواء فيما يتعلق بشخص يسوع المسيح، أو بخطة التدبير الإلهي التي لها أساس تاريخي

---

(143) Meyendorff, J., “Byzantine views of Islam”, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113-132 here 118.

(144) Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: Section: 1ff.

(145) Gregorius Nyssenus, *Oratio Catechetica*, in Mühlenberg E., *Discours Catéchétique*, Introduction, traduction et notes par Winling, R., [Sources chrétiennes 453. Paris: Éditions du Cerf 2000], chapter: 39, line: 62: “Εἰ οὖν κτιστὸς μὲν ὁ ἄνθρωπος, κτιστὸν δὲ καὶ τὸ Πνεῦμα καὶ τὸν μονογενῆ Θεὸν εἶναι νομίζοι, μάταιος ἂν εἴη ἐν ἐλπίδι τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταστάσεως πρὸς ἑαυτὸν ἀναλύων”.

[الترجمة]: "إذا كان الإنسان مخلوقاً (بناءً)، والروح القُدُس مخلوقة، فوقتها كان سيؤمن أي شخص بأن الرب الوحيد المولود (إبن الرب وكلمته) مخلوقاً، وكنت سأعتقد أن كل أمل لحالة أفضل سيكون بلا جدوى".

; Holl, K., *Epiphanius, Band 1: Ancoratus und Panarion*, [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, Leipzig: Hinrichs 1915], Chapter: 50, Section: 4: Line: 3: “*εἰ γὰρ κτιστός ἐστιν ὁ υἱός, οὐ προσκυνητὸς κατὰ τὸν ἐκείνων λόγον*”

[الترجمة]: "لأنه إذا كان ابن الرب مخلوقاً، فلا ينبغي أن يُسجد له حسب كلمتهم".

وتنبؤي. وتعد "هرطقة الإسماعيليين" أول مقدمة منهجية للإسلام كتبها مؤلف مسيحي والهدف منها هو اطلاع المسيحيين على هذه "الهرطقة" الجديدة، وإعطاء بعض الإجابات الأولية على عناصرها البنيوية الهرطوقية.

ويتضح لنا مما سبق أن النزعة البيزنطية للسخرية من الإسلام وتعاليمه كانت سمة من سمات هذه المرحلة الأولى من المواجهة الفكرية والعقائدية بين البيزنطيين والمسلمين. حيث لم يكن من المعقول أن يدرك البيزنطيون الأفكار التعليمية الجديدة لهؤلاء العرب المسلمين ودينهم الجديد الآخذ في النمو. علاوة على أن الشكل الجدلي السجالي المتمثل في استعراض اقتباسات من العهدين القديم والجديد في المناقشات التي يخوضها يوحنا الدمشقي في مؤلفه تكشف لنا عن محاولة لإيجاد طريقة محددة للتعامل مع العديد من التعاليم والأفكار "الأجنبية" التي ظهرت دخيلة على الإمبراطورية البيزنطية ومعتقدها الكنسي الأرثوذُكسي القويم. إذاً، وفقاً للكُتَّاب البيزنطيين كان ظهور "الإسلام" ليس إلا بسبب النزاعات العقائدية المسيحية داخل الإمبراطورية ونتيجة لها، ولوجود طائفة مسيحية أرثوذكسية ملكانية كبيرة على دراية بالأوضاع الجديدة في العديد من المناطق التي أصبحت تحت إمرة الإسلام والتي كان عليها أن تتعايش مع تعاليمه الدينية الجديدة.

**حوار بين سراقينوس (عربي مسلم) ومسيحي[146]**

ذكرنا آنفاً أن الأرثوذُكس يعتبرون يوحنا الدمشقي منقذاً للتقليد الكنسي الأرثوذُكسي لاعتماده الأول والأساسي على الكتاب المقدس. وبوسعنا أن نطلق على إنتاجه اللاهوتي بأكمله أنه عبارة عن مؤلف تفسيري بالمعني الحرفي للكلمة. ففي بعض الأحيان يجد القاريء أن الآيات الاستشهادية المأخوذة من الكتاب المقدس في أعماله هي في الواقع أضعاف المقاطع المأخوذة من آباء الكنيسة الأوائل. وهذا يوضح لنا أن مواقفه اللاهوتية وآرائه العقائدية تستند على إلمام راسخ بالكتاب المقدس الذي يفسره ويحلله ويطور نظريات اقترابه[147]. ومن الأعمال المنسوبة إليه مخطوط يحمل عنوان "حوار[148] بين سراقينوس (sic) [عربي مسلم] ومسيحي" ( Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ Χριστιανοῦ) وهو عمل يختلف عن باقي أعمال يوحنا من حيث المحتوى التعليمي والبنية النصية. وفي نهاية هذا "الحوار السجالي" نقرأ عبارة خاتمة بـ "بصوت

---

(146) تم ترجمة هذا النص إلى اللغة العربية مباشرة من اللغة البيزنطية في كتابي، صورة الإسلام في الأدب البيزنطي في القرنين السابع والثامن. (قيد الطبع).

(147) Galani, J. L., "Ἡ Ἁγία Γραφὴ στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ", *Πρακτικά Κ΄ Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὲ Θέμα - Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 2000, 73 ff.

(148) آثرتُ ترجمة كلمة (Διάλεξις) إلى حوار عوضاً عن "محادثة" بسبب الطابع السجالي للمحاورة.

يوحنا" (διὰ φωνῆς Ἰωάννου)[149]؛ ويميل المتخصصون إلى أن تلميذه النجيب ثيوذوروس أبو قرة هو الذي سجل هذا الحوار السجالي وحفظه في محاضرة ذات طابع تعليمي خطها بنفسه[150]. إلا أن بعض الباحثين يؤكدون على أن هذا العمل ليس إلا مزيجاً بين رسالتين من أعمال ثيوذوروس أبو قرة، وقد نُشر هذا العمل مرتين باسم يوحنا الدمشقي[151] ثم أعيد طبعه في *Patrologia Graeca* (أعمال الآباء اليونانيين)[152]. ويلاحظ الباحثون أن الرسالتين الأصليتين هما في الواقع ترتيب عكسي للمحاور التي تناولها يوحنا حيث يتم التأكيد على التناقض في التقليد المخطوطي المنسوب له حول هذا الموضوع. وتم نشر نص الحوار السجالي وترجمته للاتينية مع الاستعانة بالنص البيزنطي الذي أخذه الناشر من محاورات ثيوذوروس أبو قُرَّة المنشورة في الباترولوجيا أيضاً[153]. بيد أن الأبحاث الحديثة لا تدرج هذا الحوار السجالي ضمن الأعمال الأصلية المنسوبة ليوحنا الدمشقي –حيث تعد مختلفة في الشكل والإسلوب والبنية عن أعمال يوحنا الأخرى– على الرغم من أنها كانت تُنسب إليه حتى وقت قريب[154]. فلا نستبعد أن يكون العمل ككل قد كتبه مؤلف مجهول، أو حتى فكرة أن المحاورة ككل مرتبطة باسم ثيوذوروس أبو قرة. ومن المرجح أيضاً أن الحوار السجالي في الأصل ما هو إلا تسجيل "لمناظرة" حقيقية ليوحنا الدمشقي قام بتسجيلها تلميذه ثيوذوروس أبو قرة، مثلما حدث في نصوص أخرى. خاصةً وأن ثيوذوروس يُعد تلميذاً ليوحنا الدمشقي، إن لم يكن بالجسد، فمن المؤكد بالروح، خصوصاً عندما نقرأ توصيف الحوار الذي يُحمَّل "بصوت يوحنا الدمشقي"[155].

وعلى الرغم من أن الكثيرين يعارضون صحة نسب "الحوار" ليوحنا إلا أنه في هذه الحالة، حتى إذا لم يكن من إنتاجه الشخصي، يحتوي على فكره الخاص؛ وبما أن "هرطقة الإسماعيليين" رقم 100 في كتاب "عن الهرطقات" تعتبر مقدمة عامة عن الإسلام كبدعة مسيحية فإن "الحوار السجالي" الذي نحن بصدده ما هو إلا نوع من الإرشاد اللاهوتي ذي المنهج الدياليكتيكي الموجه

---

[149] كلا الإصطلاحين صحيحين سواء كان (διὰ φωνῆς Ἰωάννου) أو (ἀπὸ φωνῆς)، للمزيد أنظر: Richard, M., "Ἀπὸ φωνῆς", *Byzantion* 20 (1950), 191-222.

[150] Eichner, W., "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern", *Der Islam* 23 (1936), 133-162 here 136; Meyendorff, "Byzantine views of Islam", 117.

[151] Cuțaru, C., "A Great Father of the Church in Dialog with Islam: Saint John of Damascus", *Teologia* 61 nº: 4 (2014), 157-181 here 164.

[152] *PG* 94: 1585-1596.

[153] *PG* 96: 1335-1348.

[154] Janosik, D. J., *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic period*, Wipf and Stock Publishers 2016, 125ff.

[155] Nikolakaki, *Τὸ Ἰσλάμ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό*, 281.

من مسيحيٍ إلى مسلمٍ[156] بهدف مساعدة المسيحيين الذين بدأوا ينخرطون في مناقشات عقائدية ودينية مع المسلمين.

ويلاحظ القاريء أنه في الجزء الرئيسي للحوار يتطرق السراقينوس [العربي المسلم] إلى مسألة إرادة الإنسان وحريته ويتشعب الحوار ليشمل مفهوم الخير والشر في الحياة الدنيا من منظور التعاليم المختلفة للديانتين الإسلامية والمسيحية. فعلى سبيل المثال يوجه العربي المسلم (sic السراقينوس) للمسيحي سؤالاً فحواه "ماذا تقول بالنسبة لسبب الخير والشر؟" وكانت إجابة المسيحي بالشكل التالي:

| المسلم | ماذا تقول بالنسبة لسبب الخير والشر؟ | *Τίνα λέγεις αἴτιον καλοῦ καὶ κακοῦ;* | *ὉΣαρακηνός* |
|---|---|---|---|
| المسيحي | إن سبب كل الأشياء الخيرة هو الرب الذي لم يخلق شراً | *Πάντων τῶν ἀγαθῶν οὐδένα φαμὲν αἴτιον εἶναι εἰ μὴ τὸν θεόν, κακῶν δὲ οὔ* | *ὉΧριστιανός* |
| المسلم | من هو سبب الشر؟ | *Τίνα λέγεις αἴτιον τῶν κακῶν;* | *ὉΣαρακηνός* |
| المسيحي | بلا منازع هو الشيطان، ونحن أيضاً معشر البشر | *Τὸν ἀπὸ γνώμης ὄντα διάβολον δηλονότι καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους.* | *ὉΧριστιανός* |
| المسلم | وما السبب في هذا؟ | *Χάριν τίνος;* | *ὉΣαρακηνός* |
| المسيحي | حرية الإرادة | *Διὰ τὸ αὐτεξούσιον.* | *ὉΧριστιανός* |
| المسلم | وماذا تزعم! أنت حر الإرادة ولديك الحرية كي تفعل ما تريد؟ | *Τί οὖν· Αὐτεξούσιος εἶ καί, ὅσα θέλεις, δύνασαι ποιεῖν καὶ ποιεῖς;*[157] | *ὉΣαρακηνός* |

ويُعد الإنسان حر الإرادة وفقاً للتعاليم المسيحية، ومن ثم فهو يتمتع بالقدرة على فعل ما يشاء، ولكن ليس بالمعني المطلق للكلمة، لأن المشيئة الإلهية والإرادة البشرية يتماشيان معاً في الحياة. ومن ناحية أخرى نجد المسلم يُجزم بأن الله هو سبب الخير والشر، بينما يطرح أسئلة مختلفة على القاريء حول وجود الخير والشر في العالم الذي نعيشه. بيد أن التشديد على فكرة التوحيد الصارمة تثير تساؤلات حول "المصير المطلق" في الإسلام، فتُظهر العديد من آيات القرآن التركيز الشديد على عظمة الله وقدرته المطلقة؛ فالإنسان في الإسلام لا يمكنه فعل أي شيء بمفرده لأن كل شيء متوقف على إرادة الله. وبما أن كل شيء ينبثق من الله ورحمته فهذا يَعنِي أن حرية الإنسان محدودة ومشروطة؛ وهذا يقيد حرية إرادته المطلقة. ويلاحظ القاريء أن فكرة التأكيد على قدرة الله المطلقة في الإسلام كانت بمثابة رد فعل قوي ضد مدركات "تعدد

---

(156) Sahas, *John of Damascus on Islam*, 102.

(157) نلاحظ أنه تم إدراج هذا الحوار السجالي ضمن آخر طبعة مُحقَّقة لأعمال يوحنا الدمشقي:

Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4: Section: 1: 1-8.

الآلهة – ثالث ثلاثة" بين المسلمين، وبعبارة أخرى كانت بمثابة محاولة صريحة لمعارضة عقيدة الثالوث المسيحية (Ἁγία Τριάδα).

وفي موضع آخر، يرد المسيحي على الاتهامات المتعلقة بشخص يسوع المسيح وصلبه؛ ويوضح أن صلب اليهود للمسيح لم يعبر عن إرادة الرب، بقدر تسامحه وحبه للبشر لأن الرب كان بإمكانه أن يسحق أعداءه، لكنه كان طويل الأناة، وقَبِل أن يُصلب المسيح كيلا يرد الشر بالشر. ثم يستعرض يوحنا القضية المتعلقة بالطبيعة البشرية للمسيح وخاصةً قضية تجسد يسوع المسيح الذي ولدته مريم البتول، ويجيب مستعرضاً النسيج الخريستولوجي لشخصه: "إن المسيح ذا طبيعتين، ولكنه واحد في الأقنوم. ويعود المسيح ليقول إن الرب خلق كل شيء في الأسبوع الأول فقط لخلق العالم، مضيفاً إلى أن الخطيئة وتحلل الجسد تلتا الخلق. ووفقاً له، كان يوحنا المعمدان في الأساس عبداً خدم خطة التدبير الإلهي، وعمَّد السيد المسيح في نهر الأردن. وفي نهاية "الحوار السجالي" نقرأ أن السراقينوس [العربي المسلم] تعجب بشدة وتساءل لكنه لم يكن قادراً على دحض أسئلة المسيحي، وبناءً عليه غادر دون الإساءة إليه".

**الخاتمة**

إذا شرع شخصٌ ما في سبر غور هويته، فمن الضروري أن يتقصى حيثيات المنظور الذي يراه منه "الآخر"، وأن يدرك العوامل التي تضافرت من أجل تأطير الصورة المشكلة عنه، وتتبع أطيافها المتعددة. وفيما يتعلق والأدب البيزنطي فقد شُكلت عن العرب المسلمين والإسلام صورةٌ مرتكزة على البعد الديني، ورُسمت ملامحها بألوان نمطية؛ "نحن" البيزنطيون (المسيحيون الأرثوذكس)، نختلف عن الكل سواء كانوا وثنيين أو سراقنة، أو حتى مسيحيين ممن ينتمون لطوائف أخرى. بيد أن البيزنطيين في القرن السابع الميلادي، كنتيجة للفتوحات العربية الإسلامية، شعروا بالحاجة إلى الرجوع للكتاب المقدس، وأعمال آباء الكنيسة الأوائل كي يستقوا منها معلومات تتعلق بهوية هؤلاء "الغزاة" المسلمين. وانصب تركيز الكتاب البيزنطيين على متون الكتب القديمة، والمصادر الأدبية التي كانت تهدف إلى تحديد الفوارق بين الهوية المسيحية الأرثوذكسية، وكيانات أخرى متواجدة على الساحة مثل اليهودية، والوثنية، والمذاهب المسيحية الهرطوقية المتعددة. وعليه، بمجرد حدوث الصدام مع العرب المسلمين، حاول البيزنطيون تفسير علة نجاحاتهم العسكرية، وفي الوقت نفسه وضعهم في سياق تاريخي مألوف لهم؛ لهذا تبدو بيزنطة للوهلة الأولى مستعدة ثقافياً لمواجهة هؤلاء المختلفين "دينياً".

وبعد هذا الفحص المنهجي لمصدري يوحنا الدمشقي عن الإسلام، لوحظ أنه لم يتم ذِكر لفظة "إسلام" أو "مسلمين" في المصدرين قيد الدراسة. كما اتضح لنا أن الصورة التي شكلها يوحنا الدمشقي عن العرب المسلمين تم استقاؤها من صور نمطية قديمة وآراء سالفة ضاربةً جذورها في متون المصادر اليونانية والبيزنطية قبل حقبة يوحنا الدمشقي. ففي طريق البحث عن

هوية العرب المسلمين قام يوحنا "باجترار" تحيزات نمطية، وأيدلوجيات، ومعتقدات قديمة، وتصورات عن العرب متجذرة بعمق في اللاوعي الجماعي لكتاب يونانين–بيزنطيين سالفين عنه كان هدفهم وقتها هو وصف التجمهرات العربية، وتحديد سلوكها على الصعيد القبلي أو الإثني أو الديني أو الاجتماعي من أجل إبراز دور الإمبراطورية البيزنطية، وهيمنتها تجاه "الآخر" كفئة اجتماعية. ولهذا لم تكن هوية العدو i.e. "العربي المسلم" بالنسبة للكتاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن ذا أهمية حيث لاحظنا أنه في مصدري يوحنا الدمشقي تتناوب أسماؤهم ومسمياتهم مثل (أ) السراقنة (ب) والإسماعيليون (ج) والهاجريون، إذ لم يكن الهدف هو سبر غور هذه المسميات وإلقاء الضوء على الهوية الاجتماعية والديموغرافية لكل مسمى، بل كان الهدف من توظيف هذه الأسماء هو إلصاق نفس المسحة السلبية التي كانت تحملها هذه المسميات قبل الإسلام على هويتهم الدينية الجديدة بعد الإسلام. حتى محمد ﷺ التصقت به صفات تشويهية مثل نبي كاذب ومزيف ومُضلل ومُخادع وعاشق للملذات الحسية[158] (φιλήδων)؛ ولطالما كانت المقارنة بين محمد ﷺ والمسيح قضية محورية ارتكز عليها الأدب البيزنطي الدفاعي بأكمله. وتُركز التفاصيل المتعلقة بسيرة محمد ﷺ على عوزه وأسفاره إلى سوريا، حيث تعرف هناك على الديانتين التوحيديتين الأخريين علاوة على احتكاكه بعدد من الطوائف المسيحية الهرطوقية. وقد اعتبرت المسيحية الأرثوذكسية البيزنطية في القرنين السابع والثامن "الإسلام" (أ) كياناً قائماً على الوثنية وحياة الترف والتنعم (ب) نتاجاً ثانوياً للفكر البيزنطي الروحي واللاهوتي، ولكن في إطار طائفة مسيحية هرطوقية. وهذا يفسر لنا تباين وجهات النظر المختلفة تجاه ديانة العرب المسلمين في ثنايا الأدب البيزنطي الذين تم تصويرهم أحياناً على أنهم هراطقة حادوا عن طريق الأرثوذكسية القويم، وأحياناً أخرى كوثنيين مشركين. ويرجع السبب في هذه المواجهة ثنائية القطب إلى أنَّ بناء ترسانة الأدب الدفاعي–السجالي

---

(158) Joannes Damascenus, *Laudatio sanctae Barbarae*, *PG* 96, 804: "῏Ω τοῦ θαύματος! οἱ ἐμπαθεῖς, καὶ <u>φιλήδονοι</u>, ἀναιδεῖς τε καὶ λίαν ἀναίσχυντοι, ὁλογύμνους τὰς διὰ Χριστὸν ἀθλούσας περιΐστανον μάρτυρας"

[الترجمة] "أيها الذين يكرهون المعجزات ويحبون اللذة، المتكبرون بلا خجل، يقف شاهداً ليراهم عراة أمام أعمال المسيح"

; Georgius Monachus, *Chronicon breve* (lib. 1-6) (redectio recentior), *PG* 110, 868: "εἰς τὸν παράδεισον αὐτοὺς εἰσελθεῖν καὶ τούτους ἐπονομάζεσθαι ἀπελευθέρους τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ Μουχούμετ, εἶναι δὲ γ´ ποταμοὺς ἐν 594 τῷ παραδείσῳ φησὶν, ἕνα μέλιτος, καὶ ἄλλον γάλακτος, καὶ ὕστερον οἴνου, πρὸς τὸ ἐπ' ἐξουσίαν (ἔχειν (45) ἕκαστον ὅθεν βούλεται μετέχειν καὶ) ἐμπιμπλᾶσθαι, τὰς δὲ γυναῖκας αὐτοῖς συνεῖναι καὶ φιλοκαλεῖν αὐτῶν τὰς κόμας καὶ (παντοίως) θεραπεύειν (αὐτῶν) τὰ <u>φιλήδονα σώματα</u> (ὁ σαρκόφρων καὶ ἐμπαθὴς καὶ δοῦλος τῆς ἁμαρτίας)"

[الترجمة] "ليدخلوا الجنة ويوصفوا بتحررهم من الله ومحمد، ويقولون في الجنة ثلاثة أنها، واحداً من العسل، وواحداً من اللبن وآخر من الخمر، ومن أراد المشاركة في السلطة والرضا، ومعهن ليكونن نساء والعناية بهن وبكل وسيلة لشفاء أجسادهن الشهوانية (هذا الذي يُفكر بالجسد وهو مليء بالعاطفة وعبد للخطيئة)".

البيزنطي ضد العرب المسلمين والإسلام كان قد بدأ بالفعل قبل ظهور الإسلام نفسه في أُفق التاريخ. إذ قام الكتاب البيزنطيون بتوظيف المخزون الدفاعي–السجالي المكتوب ضد اليهود، الذي عكف آباء الكنيسة على تأليفه منذ بواعث المسيحية الأولى، وتوجيهه ضد العرب المسلمين بعدما تم تدويره ليناسب الاحتياجات الاجتماعية الطارئة. ويلاحظ الباحثون أن هذا الإجراء لم يُشكل صعوبات أمام الكتاب البيزنطيين الذين، بسلاسة، قاموا باستبدال هوية بهوية أخرى؛ فعوضاً عن دحض "الإسرائليين" (Ισϱαηλίτες) [Is(r)aelites] في الماضي أصبح لديهم "الإسماعيليون" (Ισμαηλίτες) [Is(m)aelites][159] في الحاضر.

زبدة القول، لم تكن الصورة العامة التي شكلها البيزنطيون عن العرب المسلمين خلال القرنين السابع والثامن أكثر من وسيلة دعاية نمطية، كان الهدف منها خلق دروع أخلاقية لحماية أنفسهم من "الآخر"؛ فإذا كان العربي "المسلم" كونه "الآخر"، لا يمكن التعامل معه في ساحة المعركة وهزيمته عسكرياً، فعلى الأقل تحتم التركيز على كيفية هزيمته روحياً في ساحة الهوية الدينية، ومن ثم الحفاظ على مهابة الإمبراطورية البيزنطية واستمرار حالة الاستعلاء الديني (Triumphalism) التي كان يتفاخر بها البيزنطيون في العالم المسكون.

---

[159] لاحظ أن طريقة كتابة الاسمين في اللغة اليونانية (Ισϱαηλίτες) = الإسرائليين و(Ισμαηλίτες) = الإسماعيليين الفارق بينهما هو حرف واحد وهو حرف الـ ϱ = R الذي تم استبداله بحرف المي μ=M.

# ملحق البحث

## عن الهرطقات: *Περὶ αἱρέσεων*

## هرطقة الإسماعيليين

## (ترجمة وتعليق)

| *Περὶ αἱρέσεων*[160] | عن الهرطقات | |
|---|---|---|
| (100) *Ἔστι δὲ καὶ ἡ μέχρι τοῦ νῦν κρατοῦσα λαοπλανὴς θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν πρόδρομος οὖσα τοῦ ἀντιχρίστου. Κατάγεται δὲ ἀπὸ τοῦ Ἰσμαὴλ τοῦ ἐκ τῆς Ἄγαρ τεχθέντος τῷ Ἀβραάμ· διόπερ Ἀγαρηνοὶ καὶ Ἰσμαηλῖται προσαγορεύονται. Σαρακηνοὺς δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ὡς ἐκ τῆς Σάρρας κενοὺς διὰ τὸ εἰρῆσθαι ὑπὸ τῆς Ἄγαρ τῷ ἀγγέλῳ· Σάρρα* (5) *κενήν με ἀπέλυσεν. Οὗτοι μὲν οὖν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τῇ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τῇ* | {100} لا يزال هناك دين مُضلِل منتشر، حتى يومنا هذا، وهو دين الإسماعيليين، نذير المسيح الدجال، وينحدر من إسماعيل المولود من هاجر وإبراهيم ولهذا يُطلق عليهم الهاجرين والإسماعيليين. كما يُطلق عليهم أيضاً مسمى السراقنة[161] أي من كلمة سارة و"خالين الوفاض"، التي ذكرتها هاجر للملاك: "طردتني سيدتي، سارة[162] {5}، [من البيت] خالية الوفاض"[163]. هؤلاء (الإسماعيليون) كانوا يعبدون الأصنام ويسجدون لنجم الصباح[164] وأفروديت (sic)[كوكب الزهرة] التي أطلقوا عليها في لغتهم اسم "خَبَار"[165] التي تعني عظيمة. | دين الإسماعيليين (sic) |

---

(160) Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 4, 60-67.

(161) لم يستخدم يوحنا مسمى "مسلِم" على الإطلاق؛ ويُلاحظ أنه استخدم "إسماعيليين"، و"هاجريين"، و"سراقنة"، وكلها دلالات عرقية أكثر منها دينية.

(162) في العهد القديم سأل الملاك هاجر: سفر التكوين: 8:16: "وَقَالَ: «يَا هَاجَرُ جَارِيَةَ سَارَايَ، مِنْ أَيْنَ أَتَيْتِ؟ وَإِلَى أَيْنَ تَذْهَبِينَ؟ فَقَالَتْ: أَنَا هَارِبَةٌ مِنْ وَجْهِ مَوْلاَتِي سَارَايَ. فَقَالَ لَهَا مَلاَكُ الرَّبِّ: «ارْجِعِي إِلَى مَوْلاَتِكِ وَاخْضَعِي تَحْتَ يَدَيْهَا . وَقَالَ لَهَا مَلاَكُ الرَّبِّ: "تَكْثِيرًا أُكَثِّرُ نَسْلَكِ فَلاَ يُعَدُّ مِنَ الْكَثْرَةِ". وفقاً لرواية العهد القديم يتضح أن هاجر لم تطردها سارة ولكنها هربت خلسةً.

(163) قدم يوحنا هنا معنى جديد لكلمة سراقينوس (Σαρακηνός) فبدلاً من حرف الإيتا اليوناني (η) في المقطع الثاني وضع حرف الإبسيلون (ε) وبهذا يُقرأ الاسم (Σαρακενή/νοί) وعليه اصبح يُعني "خالية الوفاض من [بَرَكَة] سارة".

(164) كان العرب قبل الإسلام يعبدون "العُزَّى" أي نجم الصباح وهي واحدة من آلهتهم الثلاثة الرئيسية أو "بنات الله"، أنظر القرآن: سورة النجم: 19-20.

(165) ذكر يوحنا أفروديت مرتين، الأولى في بداية النص -السطر السابع- والثانية في نهايته -السطر 92- وفي المرتين ألصِقت بها صفة "كَبار/خَبَار" (Χαβάρ) التي يترجمها يوحنا بـ "عظيم" ويقصد ضمنياً صيغة أفعل التفضيل "أكبر".

| | | |
|---|---|---|
| *ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη.*<br>*Ἕως μὲν οὖν τῶν Ἡρακλείου χρόνων προφανῶς εἰδωλολάτρουν, ἀφ’* (10) *οὗ χρόνου καὶ δεῦρο ψευδοπροφήτης αὐτοῖς ἀνεφύη Μάμεδ ἐπονομαζόμενος, ὃς τῇ τε παλαιᾷ καὶ νέᾳ διαθήκῃ περιτυχών, ὁμοίως ἀρειανῷ προσομιλήσας δῆθεν μοναχῷ ἰδίαν συνεστήσατο αἵρεσιν. Καὶ προφάσει τὸ δοκεῖν θεοσεβείας τὸ ἔθνος εἰσποιησάμενος, ἐξ οὐρανοῦ γραφὴν ὑπὸ θεοῦ κατενεχθῆναι ἐπ’ αὐτὸν* | حتى سنوات [عصر] الإمبراطور هرقل، كانوا يعبدون الأصنام علناً. منذ {10} ذلك العصر وحتى أيامنا هذه ظهر بينهم شخص مُدّعي النبوة [نبي مزيف]، اسمه محمد[166] [(sic) مَامِد] [167] الذي بعد اطلاعه بالصدفة على العهدين القديم والجديد وما شابه ذلك وبعد أن تحاور مع راهب شِبه[168] أريوسي[169]، قام بابتداع هرطقته الجديدة، وبعد أن استقطب الأمة [العرب]، وتظاهره بالورع، كان يُخرّص بأن الله قد أرسل له كتاباً مقدساً من السماء. وبعض الأحكام التي {15} خَطَّها في كتابه لا تستحق إلا | |

[166] واضح أن يوحنا: (أ) إما أنه لم يكن لديه أي إلمام تاريخي بحياة محمد؛ من أين كان، كفاحه في مكة، رحيله إلى يثرب-المدينة، التكوين المبكر للمجتمع الإسلامي في المدينة. حتى أننا إذا أخذنا في الاعتبار أنه على الرغم من أن اسم محمد (صلعم) ذُكر أربع مرات فقط في القرآن، إلا أنه كانت هناك قصص عديدة ومتداولة تتعلق بشخصه في ذلك الوقت. فنشاط ابن إسحاق (ت. 767م) في كتابة سيرة محمد وجمع معلومات عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أشخاص كانوا معاصرين ليوحنا أمرٌ لا يمكن أن يغفله الباحث، (ب) أو أنه اعتبر أن هذه الأمور التاريخية مجردة من المنطق (ج) أو أن الكثير من المعلومات التي وصلت إلينا يرجع الفضل فيها لابن إسحاق لأنه قبل شروعه في كتابة سيرة محمد لم يعرف الكثيرون تفاصيل عن حياة محمد (صلعم).

[167] طريقة نقحرة اسم محمد في اللغة اليونانية (Μάμεδ) في نص يوحنا تحمل في طياتها سخرية فيما يتعلق وطريقة سماع الإسم في اللغة اليونانية؛ حيث أنَّ تقابل حرفي الميم في اليونانية بهذا التتابع السريع يُوحِي بنطق طفولي للاسم.

[168] من الناحية الفيلولوجية لم يستخدم يوحنا كلمة "شبه" بشكل عفوي؛ ولا يتسع مناقشة هذه النقطة في هذا الحيز الضيق وربما أتطرق لها باستفاضة في بحث آخر.

[169] يذكر يوحنا أن تعاليم محمد (صلى الله عليه وسلم) مستوحاة من راهب أريوسي. وهنا نقف أمام احتمالين إما أن يوحنا اختلط عليه الأمر ولم يكن يعلم أن الراهب كان نسطورياً واسمه بحيرا، أو أنه لم يكن ملماً بأية تفاصيل تتعلق وسفر محمد إلى الشام ومقابلة الراهب بحيرا الذي تعرف عليه وعلى نبوته خاصةً وأن الكتاب السريان ذكروا قصته باستفاضة ونجد لها أصداء في سيرة بن إسحاق، أو أن حتى العصر الذي عاش فيه يوحنا كان الراهب فعلاً أريوسياً وليس نسطورياً ؛ خاصةً وأن ربط محمد بالمذهب الأريوسي ليس خطئاً من الناحية العقائدية حيث يعكس لنا مدى إدراك يوحنا كون محمد مثله مثل أريوس يرفض أن يسوع المسيح هو من نفس الجوهر مع الآب وتباعاً جعل يسوع فقط كائناً مخلوقاً أي أن الله لا يمكن أن يكون له شركاء. وإذا صحت هذه الفرضية فهذا يَعني أن العرب كانوا على معرفة بالمسيحية منذ بواعثها الأولى، للمزيد أنظر:

Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Sirat Rasul Allah*, Oxford University Press, Pakistan Branch, Lahore Karachi 1970, 81-97; Griffith, S. H., “Muhammad and the Monk Baḥīrā: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times”, *Oriens Christianus* 79 (1995), 146-174; Bahkou, A., “The Monk Encounters the Prophet–The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as It Is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2”, *Cultural and Religious Studies* 3 nº: 6 (2015), 349-357.

| *διαθρυλλεῖ. Τινὰ δὲ συντάγματα ἐν τῇ παρ’* (15) *αὐτοῦ βίβλῳ χαράξας γέλωτος ἄξια τὸ σέβας αὐτοῖς οὕτω παραδίδωσι.* | الضحك، سلمها لهم (للناس) مع الأمر باحترامها. | |
|---|---|---|
| *Λέγει ἕνα θεὸν εἶναι ποιητὴν τῶν ὅλων, μήτε γεννηθέντα μήτε γεγεννηκότα. Λέγει τὸν Χριστὸν λόγον εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα αὐτοῦ, κτιστὸν δὲ καὶ δοῦλον, καὶ ὅτι ἐκ Μαρίας, τῆς ἀδελφῆς Μωσέως καὶ Ἀαρών, ἄνευ σπορᾶς ἐτέχθη. Ὁ γὰρ λόγος, φησί, τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα εἰσῆλθεν* (20) *εἰς τὴν Μαρίαν, καὶ ἐγέννησε τὸν Ἰησοῦν προφήτην ὄντα καὶ δοῦλον τοῦ θεοῦ. Καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι παρανομήσαντες ἠθέλησαν αὐτὸν σταυρῶσαι καὶ κρατήσαντες ἐσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ὁ Χριστὸς οὐκ ἐσταυρώθη, φησίν, οὔτε ἀπέθανεν· ὁ γὰρ θεὸς ἔλαβεν αὐτὸν πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸν οὐρανὸν διὰ τὸ φιλεῖν αὐτόν. Καὶ τοῦτο δὲ λέγει, ὅτι, τοῦ* (25) *Χριστοῦ ἀνελθόντος εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ θεὸς λέγων· Ὦ Ἰησοῦ, σὺ εἶπας, ὅτι υἱός εἰμι τοῦ θεοῦ καὶ θεός; Καὶ ἀπεκρίθη, φησίν, ὁ Ἰησοῦς· Ἵλεώς μοι, κύριε· σὺ οἶδας,* | يقول إن هناك إلهً واحداً خالقاً [فاعلاً] كل شيء[170]، لم يُولَد ولم يَلِد[171]، ويقول أيضاً إن المسيح هو كلمة الرب[172] وروحه، وهو [بِناءه] مخلوقه ولكنه أيضاً خادم[ه] وأنه وُلد من مريم، أخت موسى وهارون، دون أن يمَسَّها رجل [بدون بذرة (sic) رجل][173]، ويقول بالتحديد: دخلت كلمة الله وروحه {20} في مريم وولدت يسوع وهو نبي الله وعبده[174]. وإنَّ اليهود لما عصوه، أرادوا أن يصلبوه ولكنهم صلبوا شبيهه [خياله] ؛ بينما المسيح نفسه، كما يقول، لم يُصلب ولم يمت لأن الله أخذه عنده في السماء لأنه يحبه[175]. ويقول أيضاً إنه {25} عندما صعد المسيح إلى السماوات، سأله الله قائلاً: "يا يسوع، هل قلت إنك ابن الله وإنك إله؟" وأجاب عيسى [قائلاً]: تراءف عليّ يا ربي، أنت تعلم أنني لم أقل ذلك مطلقاً، ولا أتكابر | تعاليم محمد<br>(أصداء قرآنية) |

---

(170) سورة الأنعام: 102، سورة الرعد: 16، 35، سورة الملائكة: 3، سورة الزمر: 40، 62.

(171) سورة الإخلاص: 3. تجدر الإشارة إلى أن يوحنا ذكر الآية المذكورة في سورة الإخلاص ولكنه عكسها حيث ذكر أولاً "لم يُولد" ثم بعد ذلك "لم يلد"؛ ويطرح المتخصصون عدة تساؤلات في هذا السياق خلاصتها (أ) هل يوحنا كان مطلعاً على نسخة قرآن غير التي في حوزتنا الآن؟ (ب) هل كتب الآية معتمداً على ذاكرته؟ (ج) هل كان يحاول فقط تذكر ما كان يسمعه من المسلمين الذين كان يخالطهم؟ ولكننا نرد على هذه التساؤلات بإجابة واضحة تتمثل في أن يوحنا كان بلا شك معتمداً على ذاكرته لأنه في عمل آخر له بعنوان "الإيمان الأرثوذكسي" ذكر أثناء استعراضه لماهية الرب في المسيحية صفة أنه لم "يُولد" أولاً، للمزيد انظُر:

Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. 2: Section: 13, Line: 85-86: “Θεὸς καὶ πατὴρ ὁ ὢν ἀεὶ ἀγέννητος, ὡς μὴ ἔκ τινος γεννηθείς, γεννήσας δὲ υἱὸν συναΐδιον”

[الترجمة]: "الرب والآب الذي لم يُولد، لأنه لم يُولد من أحد، وَلَد ابناً من نفس الجوهر [مطابقاً له] ".

(172) سورة آل عمران: 45.

(173) سورة مريم: 110.

(174) سورة النساء: 171.

(175) سورة النساء: 157.

| | | |
|---|---|---|
| *ὅτι οὐκ εἶπον οὐδὲ ὑπερηφανῶ ὁ Ἰησοῦς· Ἵλεώς μοι, κύριε· σὺ οἶδας, ὅτι οὐκ εἶπον οὐδὲ ὑπερηφανῶ εἶναι δοῦλός σου· ἀλλ' οἱ ἄνθρωποι οἱ παραβάται ἔγραψαν, ὅτι εἶπον τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ἐψεύσαντο κατ' ἐμοῦ, καί εἰσι πεπλανημένοι. Καὶ (30) ἀπεκρίθη, φησίν, αὐτῷ ὁ θεός· Οἶδα, ὅτι σὺ οὐκ ἔλεγες τὸν λόγον τοῦτον.* | [أستنكف] بأن أكون عبدك ولكن الناس المنشقون، كتبوا أنني قلت هذا الكلام وخَرِصُّوا ضدي وبالطبع هم ضالون"[176]. و{30} إن الله أجابه [قائلاً]: "أعلم أنك لم تَقُل مثل هذا الكلام". | |
| *Καὶ ἄλλα πολλὰ τερατολογῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ συγγραφῇ γέλωτος ἄξια, ταύτην πρὸς θεοῦ ἐπ' αὐτὸν κατενεχθῆναι φρυάττεται. Ἡμῶν δὲ λεγόντων· Καὶ τίς ἐστιν ὁ μαρτυρῶν, ὅτι γραφὴν αὐτῷ δέδωκεν ὁ θεός, ἢ τίς τῶν προφητῶν προεῖπεν, ὅτι τοιοῦτος ἀνίσταται προφήτης, καὶ διαπορούντων (35) αὐτοῖς, ὡς ὁ Μωσῆς τοῦ θεοῦ κατὰ τὸ Σινὰ ὄρος ἐπόψεσι παντὸς τοῦ λαοῦ, ἐν νεφέλῃ καὶ πυρὶ καὶ γνόφῳ καὶ θυέλλῃ φανέντος ἐδέξατο τὸν νόμον, καὶ ὅτι πάντες οἱ προφῆται ἀπὸ Μωσέως καὶ καθεξῆς περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας προηγόρευσαν καὶ ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ θεοῦ υἱὸς σαρκούμενος ἥξει καὶ σταυρωθησόμενος θνήσκων καὶ ἀναστησόμενος (40) καὶ ὅτι κριτὴς οὗτος ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ λεγόντων ἡμῶν, πῶς οὐχ οὕτως ἦλθεν ὁ προφήτης ὑμῶν, ἄλλων μαρτυρούντων περὶ αὐτοῦ, ἀλλ' οὐδὲ παρόντων ὑμῶν ὁ θεός, ὡς τῷ Μωσεῖ βλέποντος παντὸς τοῦ λαοῦ, καπνιζομένου τοῦ ὄρους δέδωκε τὸν νόμον, κἀκείνῳ τὴν γραφήν, ἥν φατε, παρέσχεν, ἵνα καὶ ὑμεῖς τὸ βέβαιον ἔχητε, ἀποκρίνονται, ὅτι ὁ* | ويقول (محمد) سخافات عديدة أخرى في مُؤَلَّفه هذا، تستحق الضحك، ويكافح [يتبجح] بشدة كي يثبت أن هذا الكتاب كان قد أرسله الله إليه. وعندما نقول لهم [نسألهم] (العرب المسلمين) من ذا الذي يشهد بأن الله أعطى إياه كتاباً أو مَن مِن الأنبياء كان قد قال إن مثل هذا النبي سيظهر [سيحضر]؟، ويشعرون بالحيرة عندما نقول لهم {35} أن يشرحوا كيف أن موسى قَبِل الناموس، بظهور الله على جبل سيناء في سحابة ونار وضباب كثيف وعاصفة، أمام أعين كل الناس ؛ وأن جميع الأنبياء، من موسى فصاعداً [واحداً تلو الآخر]، تنبؤوا بقدوم [حضور] المسيح. وأن المسيح الرب، وابن الله، سيأتي متجسداً، وسيُصلب، ويموت، ويقوم {40} وأنه هو الذي سيدين الأحياء والأموات، و[عندما] نقول لماذا لم يأتِ، بهذه الطريقة، نبيكم، حتى يكون هناك شهود آخرين (يشهدون) له؟[177]، والرب الذي أعطى الناموس لموسى أمام أعين كل الشعب بينما كان جبل سيناء يُدخَّن[178] ؛ لماذ لم يعطه الله | |

---

[176] سورة المائدة: 116. بوسعنا هنا أن نحيط القاريء علماً بأن يوحنا كان مطلعاً ولو على جزء يسير من القرآن باللغة العربية حتى عام 743م لأن أقدم نسخة يونانية لترجمة معاني القرآن تؤرخ بعد ذلك التاريخ بفترة كبيرة.

[177] وفقاً ليوحنا الدمشقي هناك شروط محددة تُحدد ما إذا كان الشخص نبياً حقيقياً أم أنه يدعي النبوة، أُنظر العهد القديم: سفر تثنية الاشتراع 18:17-22.

[178] سفر الخروج: 18:19: " وَكَانَ جَبَلُ سِينَاءَ كُلُّهُ يُدَخِّنُ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الرَّبَّ نَزَلَ عَلَيْهِ بِالنَّارِ، وَصَعِدَ دُخَانُهُ كَدُخَانِ الأَتُونِ، وَارْتَجَفَ كُلُّ الْجَبَلِ جِدًّا"

| | | |
|---|---|---|
| (45) *θεός, ὅσα θέλει, ποιεῖ.*<br>*Τοῦτο καὶ ἡμεῖς, φαμέν, οἴδαμεν, ἀλλ', ὅπως ἡ γραφὴ κατῆλθεν εἰς τὸν προφήτην ὑμῶν, ἐρωτῶμεν. Καὶ ἀποκρίνονται, ὅτι, ἐν ὅσῳ κοιμᾶται, κατέβη ἡ γραφὴ ἐπάνω αὐτοῦ. Καὶ τὸ γελοιῶδες πρὸς ἐν ὅσῳ κοιμᾶται, κατέβη ἡ γραφὴ ἐπάνω αὐτοῦ. Καὶ τὸ γελοιῶδες πρὸς αὐτοὺς λέγομεν ἡμεῖς, ὅτι λοιπόν, ἐπειδὴ κοιμώμενος ἐδέξατο τὴν γραφὴν καὶ οὐκ ᾔσθετο τῆς ἐνεργείας, εἰς αὐτὸν ἐπληρώθη τὸ τῆς δημώδους παροιμίας* (50).<br>*Πάλιν ἡμῶν ἐρωτώντων· Πῶς αὐτοῦ ἐντειλαμένου ὑμῖν ἐν τῇ γραφῇ ὑμῶν μηδὲν ποιεῖν ἢ δέχεσθαι ἄνευ μαρτύρων, οὐκ ἠρωτήσατε αὐτόν, ὅτι πρῶτον αὐτὸς ἀπόδειξον διὰ μαρτύρων, ὅτι προφήτης εἶ καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες, καὶ ποία γραφὴ μαρτυρεῖ περὶ σοῦ, σιωπῶσιν αἰδούμενοι.*<br>*Πρὸς οὓς εὐλόγως φαμέν· Ἐπειδὴ γυναῖκα γῆμαι οὐκ ἔξεστιν ὑμῖν ἄνευ* (55) *μαρτύρων οὐδὲ ἀγοράζειν οὐδὲ κτᾶσθαι, οὔτε δὲ ὑμεῖς αὐτοὶ καταδέχεσθε ὄνους ἢ κτῆνος ἀμάρτυρον ἔχειν, ἔχετε μὲν καὶ γυναῖκας καὶ κτήματα καὶ* | الكتاب[179] (القرآن) في حضوركم، الذي كما تقولون[180]، أعطاه كي يكون لديكم اليقين؟ يجيبون {45} بأن الله يفعل ما يشاء.<br>ونخبرهم أننا نعرف هذا أيضاً، لكننا نسأل كيف نَزَل الكتاب على نبيكم، فيجيبون أن الكتاب نزل عليه وهو نائم [ينام]. ونقول لهم إن هذا أمر سخيف، بما أنه استلم [قَبِل] الكتاب أثناء نومه دون أن يشعر بهذه الحيثية [الطاقة] فالمثل الشعبي[181] ينطبق عليه {50}.<br>وعندما نسألهم مرة أخرى: "كيف وهو يُلزِمكُم [محمد] في كتابكم (قرآنكم) ألا تفعلوا أو تقبلوا أي شيء بدون شهود، فلِم لم تسألوه: "اِثبت لنا أولاً بشهود أنك نبي وأنك مرسَل من الرب، وما هو الكتاب المقدس الذي يشهد بك؟"، فيصمتون من خجلهم [خجلين].<br>ونقول لهؤلاء بديهياً لا يُسمح لكم بالزواج من امرأة {55}، وألا تشتروا أو تقتنوا شيئاً بدون شهود وأنكم لا توافقون على أن يكون لديكم حمير[182] | الطابع الإلهي للقرآن |

[179] يستخدم يوحنا كلمة "كتاب" (ἡ γραφή) عوضاً عن "القرآن" وفي الوقت نفسه الكلمة ذاتها عوضاً عن "سورة". كما أنه لم يذكر كلمتي "إسلام" و"قرآن".

[180] رغم محاولة يوحنا دحض التعاليم التي تنزلت على محمد من السماء إلا أننا نستطيع أن نستشف من النص أنه حتى زمن يوحنا كان هناك على الأقل اعتراف بوجود كتاب مقدس (قرآن) قام العرب المسلمون بجمعه وكانوا يتبعونه. وتجدر الإشارة إلى أن يوحنا في القسم الأخير من النص سيكشف عن بعض السور الفعلية المأخوذة من القرآن.

[181] لم يذكر يوحنا الدمشقي المثل الشعبي الذي يقصده في هذا السياق؛ ولكن من المحتمل أنه كان يقصد مثلاً يونانياً قديماً (μανδραγόραν πεπωκέναι) الذي يتم ترجمته للعربية كالتالي: "لقد شَرِب ماندراجوا" أي "أكل تفاح المجانين"؛ وتفاح المجانين أو تفاح النجم أوبيض الجن كلها مسميات واحدة لنبات الماندراجورا المخدر، أنظر:

Spengel, L., *Rhetores Graeci*, Leipzig: Teubner 1856, vol. 3, 154: "καὶ τὸ ἀλλὰ μανδραγόραν ἤτοι φάρμακον ἄλλο πεπωκόσιν ἐοίκατε ἀνθρώποις"; Nachmanson E., *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Göteborg: Eranos 1918, 95: "μανδραγόρου ῥίζαν· περιφραστικῶς τὸν μανδραγόραν".

[182] من الواضح أن استخدام كلمة "الحمير" هنا ليس عفوياً؛ فربما أراد يوحنا أن يلقي الضوء على العهد القديم وقصة حمار بلعام بن باعوراء الذي استطاع رؤية ملاك الرب عكس الإنسان، وربما ذكر يوحنا كلمة "الحمير" على

<table>
<tr>
<td>ὄνους καὶ τὰ λοιπὰ διὰ μαρτύρων, μόνην δὲ πίστιν καὶ γραφὴν ἀμάρτυρον ἔχετε· ὁ γὰρ ταύτην ὑμῖν παραδοὺς οὐδαμόθεν ἔχει τὸ βέβαιον οὐδέτις προμάρτυς ἐκείνου γνωρίζεται, ἀλλὰ καὶ κοιμώμενος ἐδέξατο ταύτην (60).</td>
<td>أو حيوان آخر بدون شهود، بينما لديكم زوجات وممتلكات ودواب [حمير] وأشياء أخرى بشهود[183]، ولكنكم، قد قبلتم الإيمان والكتاب بدون شهود! لأن من سَلَّمه (محمد) إليكم لا ضمانة له من أية جهة[184] ولا يُعرف أي شاهد شهد له من الماضي، وليس هذا فقط، لكنه كان يُوحَى إليه أثناء سُباته {60} [تسلم الكتاب نائماً].</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Καλοῦσι δὲ ἡμᾶς ἑταιριαστάς, ὅτι, φησίν, ἑταῖρον τῷ θεῷ παρεισάγομεν λέγοντες εἶναι τὸν Χριστὸν υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν. Πρὸς οὕς φαμεν, ὅτι τοῦτο οἱ προφῆται καὶ ἡ γραφὴ παραδέδωκεν· ὑμεῖς δέ, ὡς διισχυρίζεσθε, τοὺς προφήτας δέχεσθε. Εἰ οὖν κακῶς λέγομεν τὸν Χριστὸν θεοῦ υἱόν, ἐκεῖνοι ἐδίδαξαν καὶ παρέδωκαν ἡμῖν. Καί τινες μὲν αὐτῶν φασιν, ὅτι (65) ἡμεῖς τοὺς προφήτας ἀλληγορήσαντες τοιαῦτα προστεθείκαμεν, ἄλλοι δέ φασιν, ὅτι οἱ Ἑβραῖοι μισοῦντες ἡμᾶς ἐπλάνησαν ὡς ἀπὸ τῶν προφητῶν γράψαντες, ἵνα ἡμεῖς ἀπολώμεθα. ράψαντες, ἵνα ἡμεῖς ἀπολώμεθα.<br>Πάλιν δέ φαμεν πρὸς αὐτούς· Ὑμῶν λεγόντων, ὅτι ὁ Χριστὸς λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ πνεῦμα,</td>
<td>علاوة على ذلك، يَدعُونَنا "مشركين"، لأننا، كما يقولون، نشيع إلى جانب الله شريكاً، عندما نقول إن المسيح هو إبن الرب وأنه رب[185]. ونقول لهم إن الكتاب المقدس والأنبياء سلمونا هذا· وأنتم، كما تدعون، تقبلون الأنبياء. وإذا قلنا خطأً إن المسيح هو ابن الله، فهذا قد علمونا وسلمونا إياه [الأنبياء]. والبعض منهم يقول إننا أضفنا أهمية مجازية لكلام الأنبياء، وآخرون يقولون أيضاً إن العبرانيين، لأنهم يكرهوننا، فقد خدعونا في تلفيق هذ [الكلام] للأنبياء، من أجل أن نضيع [نضل الطريق].<br>مرة أخرى نقول لهم: "أنتم القائلون بأن المسيح هو كلمة الله وروحه، فكيف</td>
<td>عن أُلوهية المسيح</td>
</tr>
</table>

---

وجه الخصوص للأسباب التالية: (أ) إما لتوظيف هذه القصة بشكل مجازي وهي أن الحمير لديها فطنة أكثر من العرب المسلمين، أُنظر: سفر العدد: 22: 21-35، أو أن يوحنا فعلاً يبدو متأثراً حتى النخاع بالثقافة المسيحية والبيئة المحيطة به التي انتشر فيها استخدام "الحمير"، عكس بيئة الجزيرة العربية التي كانت تؤثر استخدام الخيول والجمال، للمزيد، أُنظر:

Hobgood-Oster, L., *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition*, Urbana: University of Illinois Press 2008, 25-26.

[183] سورة البقرة: 282 -283

[184] من المثير للاهتمام أن يوحنا لم يكن على علم بالسجالات المتعلقة بنبوءة محمد بناءً على قصص المعجزات التي قام بها، مثل رحلته الليلية على براق إلى مدينة القدس. ويذكر يوحنا أن المسلمين يجب أن يبحثوا عن شهود للتحقق مما يسمى بآيات نبيهم. وتجدر الإشارة إلى أن معجزات محمد تم إدراجها في المناظرات المسيحية-الإسلامية في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع؛ وقد يكون هذا مؤشراً على أن موضوع –motif– المعجزات لم يكن متداولاً بكثرة حتى النصف الأول من القرن الثامن الميلادي.

[185] سورة المائدة: 72-73.

| | | |
|---|---|---|
| *πῶς λοιδορεῖτε ἡμᾶς ὡς ἑταιριαστάς; Ὁ γὰρ* (70) *λόγος καὶ τὸ πνεῦμα ἀχώριστόν ἐστι τοῦ ἐν ᾧ πέφυκεν· εἰ οὖν ἐν τῷ θεῷ ἐστιν ὡς λόγος αὐτοῦ, δῆλον, ὅτι καὶ θεός ἐστιν. Εἰ δὲ ἐκτός ἐστι τοῦ θεοῦ, ἄλογός ἐστι καθ' ὑμᾶς ὁ θεὸς καὶ ἄπνους. Οὐκοῦν φεύγοντες ἑταιριάζειν τὸν θεὸν ἐκόψατε αὐτόν. Κρεῖσσον γὰρ ἦν λέγειν ὑμᾶς, ὅτι ἑταῖρον ἔχει, ἢ κόπτειν αὐτὸν καὶ ὡς λίθον ἢ ξύλον ἤ τι τῶν ἀναισθήτων παρεισάγειν* (75). | تسخرون منا [تحقروننا] بأننا "مشركون"؟ لأن {70} الكلمة والروح لا ينفصلان عما يكونان فيه بالطبيعة. فإذا كان المسيح موجوداً في الله باعتباره كلمته، فمن الواضح أنه هو نفسه الرب بالتأكيد. وإذا ما كان خارج الله، فإن الإله الذي تؤمنون به هو [إله] بدون كلمة [لوغوس] وبدون روح حسب رأيكم. وفي محاولة تجنبكم اشراك أحد مع الله، فقد مسختموه [قطعتموه] . وكان بالأحرى أن تقولوا إن الله لديه شريك من أن تمزقوه جاعلين إياه شبهاً بحجر أو بخشب أو [جماد عديم الإحساس] {75}. | |
| *Ὥστε ὑμεῖς μὲν ἡμᾶς ψευδηγοροῦντες ἑταιριαστὰς καλεῖτε· ἡμεῖς δὲ* <u>*κόπτας*</u> *ὑμᾶς προσαγορεύομεν τοῦ θεοῦ. Διαβάλλουσι δὲ ἡμᾶς ὡς εἰδωλολάτρας προσκυνοῦντας τὸν σταυρόν, ὃν καὶ βδελύττονται. Καί φαμεν πρὸς αὐτούς· Πῶς οὖν ὑμεῖς λίθῳ προστρίβεσθε κατὰ τὸν* <u>*Χαβαθὰν*</u> *ὑμῶν καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι; Καί* (80) *τινες αὐτῶν φασιν, ἐπάνω αὐτοῦ τὸν Ἀβραὰμ συνουσιάσαι τῇ Ἄγαρ, ἄλλοι δέ, ὅτι ἐπ' αὐτὸν προσέδησε τὴν κάμηλον μέλλων θύειν τὸν Ἰσαάκ. Καὶ πρὸς αὐτοὺς ἀποκρινόμεθα· Τῆς γραφῆς λεγούσης, ὅτι ὄρος ἦν ἀλσῶδες καὶ* | لذلك، تُسموننا زوراً بـ "مشركين"، ونحن بدورنا نطلق عليكم مسمى "<u>مُقَطِّعي الرب</u>" ؛ ويتهموننا أيضاً بأننا وثنيين، لأننا نسجد للصليب الذي يشمئزون منه. فنقول لهم: "لماذا تُمَلِّسون على حَجَر في <u>كاباثان</u>[كم][186] (sic) [كعبتكم]، وتحبون هذا الحجر وتُقَبِّلُونه؟" ؛ و{80} بعضهم يقول إن إبراهيم وطأ هاجر عليه، وآخرون إنه [إبراهيم] قد ربط الجمل[187] فيه عندما شرع في أن يضحي بإسحاق[188]. ومن ثم نرد عليهم: "بينما يقول الكتاب المقدس [العهد القديم] إن الجبل كان مغطى | |

(186) بعد البحث وُجد أن هذه التسمية ذُكرت فقط عند يوحنا الدمشقي في كل الأعمال الأدبية البيزنطية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن كلمة (Χαβαθὰν) هي كلمة عبرية ولكن بعد البحث اللغوي وعقد مقارنات لغوية بين اللغة العربية والبيزنطية والعكس استطعنا أن نُجزم بأن هذه الكلمة ليست إلا نقحرة بيزنطية للنطق العربي لكلمة "كعبةً" في حالة المفعول به.

(187) تجدر الإشارة إلى أن الشريعة الإبراهيمية على علاقة بالخيل والحمير وليست الجمال؛ كما أن العهد القديم لم يذكر أن إبراهيم ربط "الجمل" ولكنه ربط "الحمير"؛ واستخدام الجمل هنا ليس من محض الصدفة ولكنها محاولة جاهدة من يوحنا أن يخلق شكلاً من أشكال التغريب الاجتماعي بين المسيحيين والعرب المسلمين وكيف أنهم زيفوا القصص الكتابية بطريقة تتناسب وبيئتهم الصحراوية في شبه الجزيرة العربية التي محت الحمار واستبدلته بجمل.

(188) ينتقد يوحنا العرب المسلمين الذين يزعمون أن التضحية تمت في شبه الجزيرة رغم أن المتعارف عليه هو أن التضحية تمت في أورشليم.

| | | |
|---|---|---|
| *ξύλα, ἀφ’ ὧν καὶ εἶς τὴν ὁλοκάρπωσιν σχίσας ὁ Ἀβραὰμ ἐπέθηκε τῷ Ἰσαάκ, καὶ ὅτι μετὰ τῶν παίδων τὰς ὄνους κατέλιπεν.*<br>*Πόθεν οὖν* (85) *ὑμῖν τὸ ληρεῖν; Οὐ γὰρ ἐκεῖσε ξύλα δρυμώδη κεῖται οὔτε ὄνοι διοδεύουσιν. Αἰδοῦνται μέν, ὅμως φασὶν εἶναι τὸν λίθον τοῦ Ἀβραάμ. Εἶτά φαμεν· Ἔστω τοῦ Ἀβραάμ, ὡς ὑμεῖς ληρεῖτε· τοῦτον οὖν ἀσπαζόμενοι, ὅτι Ἔστω τοῦ Ἀβραάμ, ὡς ὑμεῖς ληρεῖτε· τοῦτον οὖν ἀσπαζόμενοι, ὅτι μόνον ὁ Ἀβραὰμ ἐπ’ αὐτὸν συνουσίασε γυναικὶ ἢ ὅτι τὴν κάμηλον προσέδησεν, οὐκ αἰδεῖσθε, ἀλλ’ ἡμᾶς εὐθύνετε, ὅτι τὸν σταυρὸν τοῦ Χριστοῦ* (90) *προσκυνοῦμεν, δι’ οὗ δαιμόνων ἰσχὺς καὶ διαβόλου καταλέλυται πλάνη. Οὗτος δέ, ὅν φασι λίθον, κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης ἐστίν, ᾗ προσεκύνουν, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ προσηγόρευον, ἐφ’ ὃν καὶ μέχρι νῦν ἐγγλυφίδος ἀποσκίασμα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται.* | بغابة كثيفة ومليء بالأشجار، ومنها قَطَّع إبراهيم حطباً من أجل ذبيحة المُحرَقَة[189]، وحمَّلها على إسحاق، ويقولون أيضاً أنه ترك الحمير مع الغلمان[190].<br>من أين {85} لكم تهذون بهذا الهراء؟ لأنه في الموضع [الذي تعتبرونه مقدساً]، لا توجد أشجار غابة أو حمير يمكن أن تمر من هناك". وعندئذٍ يخجلون ومع ذلك يقولون إن هذا حجر إبراهيم. ثم نقول لهم: "حتى ولو كان (الحجر) لإبراهيم كما تهذون ألا تخجلون من تقبيل هذا الحجر، لأن إبراهيم وطأ إمرأةً عليه وحسب، أو لأنه ربط الناقة به، [رغم كل هذا] تلوموننا على سجودنا لصليب المسيح {90}، الذي بفضله [بمساعدته] تختفي قوة الشياطين وخداع إبليس". في حين أن ما يسمونه [يقولونه] حجراً هو رأس أفروديت، التي كانوا يسجدون لها ويدعونها "خَبَار" حيث يمكن رؤيته حتى وقتنا هذا، ولا يزال عليه أثر بارز وواضح لمن يدركونه بدقة. | وثنية المسيحيين |

[189] كان إبراهيم سيضحي أولاً بإسحاق وبعد ذلك كان سيُحرقه (εἶς τὴν ὁλοκάρπωσιν) ؛ وكان إسحاق يحمل بنفسه حطب النار على كتفيه، أُنظر: العهد القديم، سفر التكوين: 22: "(2) خُذِ ابْنَكَ وَحِيدَكَ، الَّذِي تُحِبُّهُ، إِسْحَاقَ، وَاذْهَبْ إِلَى أَرْضِ الْمُرِيَّا، وَأَصْعِدْهُ هُنَاكَ مُحْرَقَةً عَلَى أَحَدِ الْجِبَالِ الَّذِي أَقُولُ لَكَ (3) فَبَكَّرَ إِبْرَاهِيمُ صَبَاحًا وَشَدَّ عَلَى حِمَارِهِ، وَأَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ غِلْمَانِهِ مَعَهُ، وَإِسْحَاقَ ابْنَهُ، وَشَقَّقَ حَطَبًا لِمُحْرَقَةٍ، وَقَامَ وَذَهَبَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي قَالَ لَهُ اللهُ [...] (6) فَأَخَذَ إِبْرَاهِيمُ حَطَبَ الْمُحْرَقَةِ وَوَضَعَهُ عَلَى إِسْحَاقَ ابْنِهِ، وَأَخَذَ بِيَدِهِ النَّارَ وَالسِّكِّينَ. فَذَهَبَا كِلاَهُمَا مَعًا"

Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart: Württemberg Bible Society 1935 (repr. 1971$^{\text{9th}}$), vol. 1, "(2) καὶ εἶπεν Λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν, ὃν ἠγάπησας, τὸν Ισαακ, καὶ πορεύθητι εἶς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν καὶ ἀνένεγκον αὐτὸν ἐκεῖ εἶς ὁλοκάρπωσιν ἐφ’ ἓν τῶν ὀρέων, ὧν ἄν σοι εἴπωi".

[190] تجدر الإشارة هنا إلى أن بني إسرائيل، وليس اليهود، كانوا يقدسون الحمار وعلى وجه الخصوص الحمار الوحشي، أُنظر: سفر هوشع: 8:8-9: "قَدِ ابْتُلِعَ إِسْرَائِيلُ. الآنَ صَارُوا بَيْنَ الأُمَمِ كَإِنَاءٍ لاَ مَسَرَّةَ فِيهِ. لأَنَّهُمْ صَعِدُوا إِلَى أَشُّورَ مِثْلَ حِمَارٍ وَحْشِيٍّ مُعْتَزِل بِنَفْسِهِ. اسْتَأْجَرَ أَفْرَايِمُ مُحِبِّينَ". ويذكر المؤرخ اليهودي يوسيفوس أنه كان هناك رأس حمار داخل المعبد اليهودي وفي السياق نفسه ذكر بلوتارخ أن اليهود لا يأكلون الخنزير لأنه هو من علمهم كيف يحرثون الأرض، للمزيد انظر:

Schäfer, P., *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press 2009, 57-58.

| Οὗτος ὁ Μάμεδ πολλάς, ὡς εἴρηται, ληρωδίας συντάξας ἑκάστη τούτων (95) προσηγορίαν ἐπέθηκεν, οἷον ἡ γραφὴ τῆς γυναικὸς καὶ ἐν αὐτῇ τέσσαρας γυναῖκας προφανῶς λαμβάνειν νομοθετεῖ καὶ παλλακάς, ἐὰν δύνηται, χιλίας, ὅσας ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατάσχῃ ὑποκειμένας ἐκ τῶν τεσσάρων γυναικῶν. Ἣν δ' ἂν βουληθῇ ἀπολύειν, ἣν ἐθελήσειε, καὶ κομίζεσθαι ἄλλην, ἐκ τοιαύτης αἰτίας νομοθετήσας.<br>Σύμπονον ἔσχεν ὁ Μάμεδ Ζεῒδ προσαγορευόμενον (100). Οὗτος γυναῖκα ὡραίαν ἔσχεν, ἧς ἠράσθη ὁ Μάμεδ. Καθημένων οὖν αὐτῶν φησιν ὁ Μάμεδ· Ὁ δεῖνα, ὁ θεὸς ἐνετείλατό μοι τὴν γυναῖκά σου λαβεῖν. Ὁ δὲ ἀπεκρίθη· Ἀπόστολος εἶ· ποίησον, ὥς σοιὸ | محمد هذا، كما قيل، كتب سخافات وأعطى لكل منها اسماً {95} ؛ على سبيل المثال، يذكر كتاب (سورة) "المرأة"[191] والتي شَرَّع فيها بوضوح أن المرء بوسعه أن يأخذ أربع زوجات وإذا استطاع ألف سَرِيَّة[192]، بقدر ما تُخضِع له يده[193] منهن، علاوة على النساء الأربع. وأنه باستطاعته أن يُطلِّق [يَصرِف] واحدة إذا ما أراد ذلك ليتخذ له أخرى.<br>وكان له صاحب[194] يُدعى زيد[195] {100}، وكان لديه إمرأة جميلة ؛ فُتِن محمد بها[196]. وبينما كانا جالسين، قال محمد [لزيد][197]: "يا فلان، أَمَرني الله أن آخذ زوجتك"، فأجاب زيد: إنك رسول |  |
|---|---|---|

[191] يستخدم يوحنا صيغة المفرد ولم يذكر صيغة الجمع "النساء".

[192] يستخدم يوحنا الكلمة اليونانية بمعنى "سَرية/محظية" (παλλακή) لأنها تشير إلى تلك الفتاة النضرة التي يأخذها الرجل للتمتع بجسدها ومفاتنها، للمزيد أنظر:

Sturz, F.W., *Orionis Thebani etymologicon*, Leipzig: Weigel 1820 (repr. Hildesheim: Olms 1973), 126: "Παλλακίς. ἡ νέα κατὰ ἡλικίαν. καὶ γὰρ ὁ παῖς κατὰ Δωριέας πάλλαξ λέγεται. τὸ λευκᾶναι· παρὰ τὴν πάλην, ἣ Ἀττικῶς πεπάλη λέγεται. ἐστὶ δὲ τὸ λεπτὸν ἄλευρον".

[الترجمة]: "محظية، هي الشابة والمرأة في سن صغير، والمذكر منها "محظي/*πάλλαξ*" هو الرجل الشاب وفقاً للدوريين (*مجموعة عرقية يشكلون جزءاً من الشعب اليوناني القديم، وكانوا يعيشون في الجزء الشمالي الغربي من الوطن الإغريقي القديم قبل سنة 1200 ق. م*). البياض في المصارعة هو الدقيق الناعم أو في اللهجة الأتيكية يطلق عليه *بيبالي*"

[193] يقصد "ما ملكت أيمانكم"، أنظر: سورة النساء: 36.

[194] يستخدم يوحنا كلمة (Σύμπονον) بمعنى صاحب أو رفيق وليس كصهر محمد (صلى الله عليه وسلم) بالتبني، ولم يذكر أنه في القرآن أمر الله زيداً أن يطلق زوجته (زينب بنت جحش بنت عم الرسول) ثم أن يتزوج محمد (صلى الله عليه وسلم) زوجة زيد السابقة، سورة الأحزاب: 37.

[195] يتحدث يوحنا عن زيد بن حارثة الذي كان قد تبناه الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) قبل بعثته ويعتبر أول مولى في الإسلام، وهو الوحيد من بين أصحاب النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) الذي ذُكر في القرآن. واستشهد زيد في غزوة مؤتة وهو قائد جيش المسلمين أمام جيش من البيزنطيين والغساسنة.

[196] لم يذكر يوحنا اسم هذه المرأة. وهي زينب بنت جحش ولكن آهل بالذكر أن يوحنا أعطى تفاصيل أكثر عن الموضوع برمته إلى جانب التي تُذكر في القرآن. وهذا يلفت انتباهنا إلى أن يوحنا كان مطلعاً على الأقل شفهياً على هذه القصة قبل أن يقوم ابن إسحاق بتدوينها وإعطاء تفاصيل أكثر بشأنها.

[197] ذكر يوحنا الدمشقي اسم "زيد" بطريقتين مختلفتين مرة "زيد" (Ζεῒδ) ومرة أخرى "زيز" (Ζέζ) بالياء المخففة.

| | | |
|---|---|---|
| تعدد الزواجات عند المسلمين | فافعل كما قال لك الله وخذ زوجتي". دعونا نقول القصة السالفة بتفصيل أكثر. قال محمد لزيد: "أمرني الله أن تُطلق زوجتك". {105} فطلقها، وبعد بضعة أيام قال له إن الله أمرني أن آخذها لي، وبعد أن أخذها وزنا بها بهذه الطريقة، سَنَّ هذا القانون [التشريع][198]: "من يريد أن يُطلِّق [يترك] امرأته فليفعل؛ ولكن إذا أراد أن يعود إليها بعد تطليقها، فليتزوجها رجل آخر، فلا يجوز له أن يُرجعها مرة أخرى إلا إذا تزوجها غيره[199]. وإذا كان من طلقها أخاً، فممكن أن يتزوجها {110} أخوه إذا شاء. وفي هذا الكتاب [السورة] نفسها يعطي الوصايا التالية: "أُحرُث [اعمل] في الأرض التي اعطاك الله إياها واعتني بها وافعَل ذلك بهذه الطريقة"[200]، حتى لا أقول أشياء فاحشة مثله [يقصد محمد]. | *θεὸς εἶπε· λάβε τὴν γυναῖκά μου. Μᾶλλον δέ, ἵνα ἄνωθεν εἴπωμεν, ἔφη πρὸς αὐτόν· Ὁ θεὸς ἐνετείλατό μοι, ἵνα ἀπολύσῃς τὴν γυναῖκά σου.* (105) *Ὁ δὲ ἀπέλυσε. Καὶ μεθ' ἡμέρας ἄλλας φησίν· Ἵνα κἀγὼ αὐτὴν λάβω, ἐνετείλατο ὁ θεός. Εἶτα λαβὼν καὶ μοιχεύσας αὐτὴν τοιοῦτον ἔθηκε νόμον· Ὁ βουλόμενος ἀπολυέτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι Ὁ βουλόμενος ἀπολυέτω τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι ἐπ' αὐτὴν ἀναστρέψῃ, γαμείτω αὐτὴν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεστι λαβεῖν αὐτήν, εἰ μὴ γαμηθῇ ὑφ' ἑτέρου. Ἐὰν δὲ καὶ ἀδελφὸς ἀπολύσῃ, γαμείτω αὐτὴν* (110) *ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ βουλόμενος. Ἐν αὐτῇ δὲ τῇ γραφῇ τοιαῦτα παραγγέλλει· Ἔργασαι τὴν γῆν, ἣν ἔδωκέ σοι ὁ θεός, καὶ φιλοκάλησον αὐτήν, καὶ τόδε ποίησον καὶ τοιῶσδε, ἵνα μὴ πάντα λέγω ὡς ἐκεῖνος αἰσχρά.* |
| | يذكر أيضاً (سورة) كتاب (sic) ناقة الله[201]، وعنها يقول [محمد] إن هناك ناقةً (أعطيت) من الله، وكانت تشرب كل [ماء] النهر ولم تستطع المرور فيما بين | *Πάλιν γραφὴ τῆς καμήλου τοῦ θεοῦ, περὶ ἧς λέγει, ὅτι ἦν κάμηλος ἐκ τοῦ θεοῦ καὶ ἔπινεν ὅλον τὸν ποταμὸν καὶ οὐ διήρχετο μεταξὺ δύο ὀρέων διὰ τὸ μὴ χωρεῖσθαι. Λαὸς οὖν, φησίν, ἦν ἐν τῷ τόπῳ,* |

[198] سورة الأحزاب: 37. وهنا يجب لفت انتباه القاريء إلى أن يوحنا وضع القصة كلها في سورة "النساء" ! وهذا أمر يثير تساؤلات لدى المتخصصين (أ) هل القصة ذاتها كانت في باديء الأمر مذكورة فعلاً في سورة النساء؟ (ب) أم أن يوحنا قام بأخذ مادته من مواضع متفرقة من القرآن؟ (ج) أم أن يوحنا كتب كل هذا معتمداً على ذاكرته وعلى المعلومات الشفهية التي كان يستقيها من السمع؟. وعن ادعاء يوحنا على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) واتهامه بالزنا انظر الرد على هذه القضية في: Muhammad, Tarek M., "The Byzantine Theologians on Muhammad and Zaynab b. Jahsh: Marriage or Adultery?," *Byzantinoslavica* 67 (2009), 139-160.

[199] سورة البقرة: 230.

[200] سورة البقرة: 223: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ". ذكر يوحنا هذه الآية بالذات راغباً في إلقاء الضوء على السلوك الجنسي الصريح في تعاليم القرآن الذي من وجهة نظره يعطي للرجل حق السيطرة الكاملة على المرأة، وفي الوقت نفسه يجعل المرأة مجرد وعاء جنسي يفرغ فيها الرجل طاقاته.

[201] لا توجد سورة في القرآن بهذا العنوان.

<table>
<tr>
<td>καὶ τὴν μὲν μίαν ἡμέραν αὐτὸς ἔπινε τὸ ὕδωρ, ἡ δὲ κάμηλος τῇ ἑξῆς. Πίνουσα δὲ τὸ ὕδωρ ἔτρεφεν αὐτοὺς τὸ γάλα παρεχομένη ἀντὶ τοῦ ὕδατος. Ἀνέστησαν οὖν οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι, φησί, πονηροὶ ὄντες καὶ ἀπέκτειναν τὴν κάμηλον· τῆς δὲ γέννημα ὑπῆρχεν μικρὰ κάμηλος, ἥτις, φησί, τῆς μητρὸς ἀναιρεθείσης (120) ἀνεβόησε πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἔλαβεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτόν.<br><br>Πρὸς οὓς φαμεν· Πόθεν ἡ κάμηλος ἐκείνη· Καὶ λέγουσιν, ὅτι ἐκ θεοῦ. Καί φαμεν· Συνεβιβάσθη ταύτῃ κάμηλος ἄλλη; Καὶ λέγουσιν· Οὐχί. Πόθεν οὖν, φαμέν, ἐγέννησεν; Ὁρῶμεν γὰρ τὴν κάμηλον ὑμῶν ἀπάτορα καὶ ἀμήτορα καὶ ἀγενεαλόγητον, γεννήσασα δὲ κακὸν ἔπαθεν. Ἀλλ' οὐδὲ ὁ βιβάσας (125) φαίνεται, καὶ ἡ μικρὰ κάμηλος ἀνελήφθη.<br><br>Ὁ οὖν προφήτης ὑμῶν, ᾧ, καθὼς λέγετε, ἐλάλησεν ὁ θεός, διὰ τί περὶ τῆς καμήλου οὐκ ἔμαθε, ποῦ βόσκεται καὶ τίνες γαλεύονται ταύτην ἀμέλγοντες; Ἢ καὶ αὐτὴ μή ποτε κακοῖς ὡς ἡ μήτηρ περιτυχοῦσα ἀνῃρέθη ἢ ἐν τῷ παραδείσῳ πρόδρομος ὑμῶν εἰσῆλθεν, ἀφ' ἧς ὁ ποταμὸς ὑμῖν ἔσται, ὃν ληρεῖτε, τοῦ γάλακτος; (130)</td>
<td>جيلين لأنها لم تسع. بيد أن في ذلك المكان، كان هناك شعبٌ[202] يشرب من مياه [النهر] في يوم وفي اليوم التالي تشرب الناقة منه. ولأنها كانت تشرب الماء كانت تطعمهم بإعطائهم لبنها عوضاً عن الماء[203] [الذي كانت تشربه]. أما هؤلاء الرجال فكانوا خبيثين وقتلوا الناقة· وكان لديها حائلٌ/سَقَبٌ[204] عندما قاموا بقتل أمه {120}، وصرخت [الحائل/السقب] إلى الله الذي أخذها عنده [في السماء].<br><br>ونقول لهم: "من أين أتت هذه الناقة؟ ويقولون إنها من الله. ونسألهم مرة أخرى: "هل عَشَّر جملٌ هذه الناقة؟ يقولون لا، ونقول إذن كيف وَلَدَت؟ لأننا نرى أن هذه الناقة بلا أب وأم ونسب[205]، وعندما وَلَدَت، أُصيبت بأذى. لكن الذكر [الذي عشَّرها] لا يظهر {125} وصغيرها رُفع [إلى السماء].<br><br>فنبيكم الذي تزعمون أن الله تحدث إليه، لماذا لم يهتم بمعرفة أين ترعى هذه الناقة ومن الذين يَحلِبُونها ويأخُذون لبنَها؟ أم أنها مثل أمها، وقعت في نفس المصائب وقُتلت وسبقتكم إلى الجنة التي سيُنبع منها لكم هذا النهر من اللبن مثلما تثرثرون بشأنه؟ {130}</td>
<td>معنى كلمة "الناقة"</td>
</tr>
<tr>
<td>Τρεῖς γάρ φατε ποταμοὺς ὑμῖν ἐν τῷ παραδείσῳ ῥέειν· ὕδατος,</td>
<td>إنكم تقولون أن هناك ثلاثة أنهار</td>
<td></td>
</tr>
</table>

(202) يقصد قوم ثمود، سورة القمر: 23-32.

(203) هناك إشارات لهذه القصة في عدة سور، أنظر: الأعراف، هود: 64، الإسراء، الشعراء، القمر، والشمس.

(204) في الأصل اليوناني الكلمة هي (ἡ κάμηλος) وهي تستخدم للمذكر وللمؤنث ولهذا آثرنا استخدام اللفظين "السقب" والحائل"، للمزيد أنظر: عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي أبو حفص (ت. 1372م)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1998، جـ 9، صـ 112: "[...] أول ما يخرج ولد النَّاقة، ولم تعرف ذُكُوريَّتُهُ وأنوثته يقالُ لَهُ: "سَلِيلٌ "، فإن كان ذكراً فهو"سَقْبٌ"، وإن كان أنثى "حَائِلٌ" [...].

(205) ربما يلمح يوحنا إلى آية بعينها من العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى العبرانيين: 7: 3:"بِلاَ أَبٍ، بِلاَ أُمٍّ، بِلاَ نَسَبٍ. لاَ بَدَاءَةَ أَيَّامٍ لَهُ وَلاَ نِهَايَةَ حَيَاةٍ. بَلْ هُوَ مُشَبَّهٌ بِابْنِ اللهِ. هذَا يَبْقَى كَاهِنًا إِلَى الأَبَدِ".

| | | |
|---|---|---|
| *οἴνου καὶ γάλακτος. Ἐὰν ἐκτός ἐστιν ἡ πρόδρομος ὑμῶν κάμηλος τοῦ παραδείσου, δῆλον, ὅτι ἀπεξηράνθη πείνῃ καὶ δίψῃ ἢ ἄλλοι τοῦ γάλακτος αὐτῆς ἀπολαύουσι, καὶ μάτην ὁ προφήτης ὑμῶν φρυάττεται ὡς ὁμιλήσας θεῷ· οὐ γὰρ τὸ μυστήριον αὐτῷ ἀπεκαλύφθη τῆς καμήλου. Εἰ δὲ ἐν τῷ* (135) *παραδείσῳ ἐστί, πάλιν πίνει τὸ ὕδωρ, καὶ ἀνυδρίᾳ ξηραίνεσθε ἐν μέσῳ τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου. Κἂν οἶνον ἐκ τοῦ παροδεύοντος ἐπιθυμήσητε ποταμοῦ, μὴ παρόντος ὕδατος - ἀπέπιε γὰρ ὅλον ἡ κάμηλος- ἄκρατον πίνοντες ἐκκαίεσθε καὶ μέθῃ παραπαίετε καὶ καθεύδετε· καρηβαροῦντες δὲ καὶ μεθ' ὕπνον καὶ κεκραιπαληκότες ἐξ οἴνου τῶν ἡδέων ἐπιλανθάνεσθε* (140) *τοῦ παραδείσου.*<br>*Πῶς οὖν ὁ προφήτης ὑμῶν οὐκ ἐνενοήθη ταῦτα, μήποτε συμβῇ ὑμῖν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, οὐδὲ περὶ τῆς καμήλου πεφρόντικεν, ὅπου νῦν διάγει; Ἀλλ' οὐδὲ ὑμεῖς ἠρωτήσατε αὐτόν, ὡς ὑμῖν περὶ τῶν τριῶν διηγόρευσεν ὀνειροπολούμενος ποταμῶν.*<br>*Ἀλλ' ἡμεῖς σαφῶς τὴν θαυμαστὴν ὑμῶν κάμηλον εἰς ψυχὰς ὄνων, ὅπου καὶ* (145) *ὑμεῖς μέλλετε διάγειν ὡς κτηνώδεις, προδραμοῦσαν ὑμῶν ἐπαγγελλόμεθα. Ἐκεῖσε δὲ σκότος ἐστὶ τὸ ἐξώτερον καὶ κόλασις ἀτελεύτητος, πῦρ ἠχοῦν, σκώληξ ἀκοίμητος καὶ ταρτάριοι δαίμονες. ἠχοῦν, σκώληξ ἀκοίμητος καὶ ταρτάριοι δαίμονες.*<br>*Πάλιν φησὶν ὁ Μάμεδ· ἡ γραφὴ τῆς τραπέζης λέγει δέ, ὅτι ὁ Χριστὸς ᾐτήσατο παρὰ τοῦ θεοῦ τράπεζαν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ. Ὁ γὰρ θεός, φησίν,* (150) *εἶπεν αὐτῷ, ὅτι* | تجري في الجنة، أحدهما بالماء، والآخران بالخمر، والحليب[206]. وإذا كانت الناقة التي سبقتكم خارج الجنة، فواضح أنها إما جفت من الجوع والعطش أو أن آخرين يتمتعون بلبنها ؛ وعبثاً يحاول نبيكم إثبات أنه تحدث إلى الله· وإلا لكان الله كشف له سر الناقة. أما إذا كانت هذه الناقة في {135} الجنة فإنها ستشرب الماء وأنتم [سـ]تجفُّون من قلة الماء وسط نعيم الجنة. وإذا أردتم أن تشربوا الخمر من النهر الذي يجري على مقربة من [نهر الماء]، وبسبب عدم وجود ماء –لأن الناقة شربته كله– فأنتم ستشربون نبيذاً نقياً ومن ثم تلتهبون وتتخبطون من السُكر وترقدون[207]. لذلك، ثقيلو الرأس من النوم ودائخون من النبيذ، تنسون تذوق الملذات في {140} الجنة.<br>فكيف لم يفكر نبيكم في هذا، عسى أن يحدث لكم هذا في جنة النعيم [الترف]، وكيف لم يهتم بأن يعرف أين تعيش هذه الناقة الآن؟ ولكنكم لم تسألوه عن ذلكً حتى عندما أخبركم عن الأنهار الثلاثة هذه في المنام.<br>لكننا نقول لكم بوضوح إن هذه الناقة العجيبة قد سبقتكم إلى نفوس الحمير، إلى حيث {145} أنتم توشكون على الدخول فيها بدوركم كالوحوش. لكن، هناك، توجد الظلمة البرانية[208] والعقاب الأبدي، ونار [سعيرها] يصم الآذان، ودودة لا تنام وشياطين جهنم [الجحيم].<br>ويقول محمد مرة أخرى إن (سورة) | عن الجنة |

[206] لم يذكر يوحنا النهر الرابع الذي يجري فيه العسل، سورة المدثر: 15.

[207] القرآن ينفي أن خمر الجنة يسبب السُكر والهذيان؛ سورة الصافات: 47: "لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ".

[208] إنجيل متى 8: 12.

| | | |
|---|---|---|
| *δέδωκά σοι καὶ τοῖς σοῖς τράπεζαν ἄφθαρτον.*<br>*Πάλιν γραφὴν βοΐδίου λέγει καὶ ἄλλα τινὰ ῥήματα γέλωτος ἄξια, ἃ διὰ τὸ πλῆθος παραδραμεῖν οἴομαι δεῖν. Τούτους περιτέμνεσθαι σὺν γυναιξὶ νομοθετήσας καὶ μήτε σαββατίζειν μήτε βαπτίζεσθαι προστάξας, τὰ μὲν τῶν ἐν τῷ νόμῳ ἀπηγορευμένων ἐσθίειν, τῶν δὲ ἀπέχεσθαι παραδούς·* (155) *οἰνοποσίαν δὲ παντελῶς ἀπηγόρευσεν* | كتاب "المائدة" تقول إن المسيح طلب من الله مائدة فأُعطيت له. وقد أجابه الله بحسب زعمه قائلاً: {150} "اعطيتك أنتَ وحواريك [أخصاءك] مائدةً لا تفسد"[209].<br>مرةً أخرى، يذكر [يقول] (سورة) كتاب "البقرة" [العِجلة][210] وعبارات أخرى مماثلة تستحق الضحك، والتي، لأنها كثيرة، أعتقد أنني يجب أن أتغاضى عن ذكرها. وقد شَرَّع (محمد) أن يختتنوا ونساءهم[211]، وأَمَرَهم ألا يحفظوا يوم | |

[209] المائدة: 112-115. القرآن يشير إلى أن هذه "المعجزة" من عند الله حدثت من أجل توفير الطعام لأتباع يسوع، وعُرفت هذه المائدة "بالعشاء الأخير"، وهذا لا يتفق مع تصور العهد الجديد الذي يعكس لنا أن يسوع قام باعطاء "جسده" و"دمه" مقابل الحياة الأبدية لأتباعه.

[210] يستخدم يوحنا كلمة (βοΐδιον) وهي في اليونانية تصغير لكلمة ثور (βοῦς) أي "العِجل/العِجلَة". للمزيد أنظر:

Hubert, C., *Plutarchi moralia*, Leipzig: Teubner 1938 (repr. 1971), vol. 4; Plutarchus, *Quaestiones convivales*, 673: "εἰ γοῦν παιδίῳ μικρῷ προθείη τις ὁμοῦ [μικρὸν] μὲν ἄρτον, ὁμοῦ δὲ πεπλασμένον ἐκ τῶν ἀλεύρων κυνίδιον ἢ βοΐδιον, ἐπὶ τοῦτ' ἂν ἴδοις φερόμενον".

[الترجمة]: "لذلك إذا وضع شخص ما أمام طفل صغير مع خُبز صغير أو كلب أو عجل مصنوع من الدقيق، فسترى أنه يذهب إليها" .

Crusius, O., *Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus ineditus*, Tübingen: Fues & Kostenbader 1887, Fragment 22: Line: 2: "τὸ βασιλικὸν βοΐδιον: ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ νέου Διονύσου βασιλεύοντος βοῦς ἀπέτεκεν ἓξ βοΐδια· πρὸς ἀγαθοῦ δὲ οἰωνοῦ τὸ συμβεβηκὸς λαβὼν ὁ Πτολεμαῖος προσέταξεν ἐν τοῖς βασιλείοις μετὰ πάσης ἐπιμελείας πολυτελῶς αὐτὰ τρέφεσθαι. διὸ καὶ βασιλικὰ ἐκλήθη· χρήσῃ δὲ τούτῳ ἢ ἐπὶ τῶν θεραπείας πολλῆς ἀξιουμένων ἢ ἐπὶ τῶν εὐτυχούντων".

[الترجمة]: "العِجلة الملكية: في عهد بطليموس الشاب ديونيسيوس، قامت عِجلةٌ بولادة ستة عجول. اعتبر بطليموس الحدث فأل خير، وأمر بكل عناية ورفاهية لإطعامهم في الممالك. لهذا أطلقوا عليها ملكية. وأُستخدم هذا إما من قِبل أولئك الذين يحتاجون إلى الكثير من العلاج أو الذين كانوا محظوظين"؛ الهروي، أبو منصور (ت. 980م)، *تهذيب اللغة*، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت 2001، ج 1، ص: 239: "ولد الْبَقَرَة عِجْل وَالْأُنْثَى عجلة، وَيُقَال عِجَّولٌ وَجمعه عجاجيل. وَقَالَ أَبُو حَاتِم: يُجمع العِجْل عِجَلة. وَقَالَ أَبُو خيرة: هُوَ عِجلٌ حِين تضعُه أمُّه إِلَى شهر، ثمَّ بَرغَزٌ وبُرغُزٌ نَحوا من شَهْرَيْن وَنصف، ثمَّ هُوَ الفرقد."

[211] الختان لم يأتِ ذكره على الإطلاق في القرآن ولا توجد آية تملي به. وقد أشار الإمبراطور البيزنطي قنسطنطينوس بورفيروغينيتوس (ت. 959م) (المولود في الأرجوان) في كتابه عن الإدارة أن اليهود علمُوا محمداً ﷺ بعضاً من عاداتهم ومنها الختان، أُنظر:

Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, ed. Moravcsik, G., [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1], Washington, D.C.: Dumbarton Oaks 1967[2], Chapter: 17: "Θεωρήσαντες δὲ αὐτὸν ἐσθίοντα ἀπὸ καμήλου, ἔγνωσαν, ὅτι οὐκ ἔστιν, ὃν ἐνόμισαν. Ἐδίδασκον δὲ αὐτὸν ἀθέμιτα κατὰ τῶν Χριστιανῶν, καὶ διῆγον σὺν

| | السبت[212] وألا يُعَمَّدوا، وأن يأكلوا بعض الأطعمة المحرمة في الشريعة | |
|---|---|---|

---

αὐτῷ. Οὗτοί εἰσιν οἱ διδάξαντες αὐτὸν παραδέχεσθαι μέρη τινὰ τοῦ νόμου, τήν τε περιτομὴν καὶ ἄλλα τινά, ἅπερ παραφυλάττονται οἱ Σαρακηνοί".

[الترجمة]: "ولكنهم شاهدوه (يقصد محمداً ﷺ) يأكل لحم الجمل فتأكدوا أنه ليس بالشخص الذي ينتظرونه. ومع ذلك علموه أشياء غير شريفة ضد المسيحيين وظلوا بصحبته وعلموه أن يتقبل بعضاً من عادات الناموس [الموسوي] مثل الختان وغير ذلك التي يحرص عليها السراقنة".

وتجدر الإشارة هنا إلى موقف المسيحيين الأوائل من إشكالية الختان والذرائع التي استندوا عليها كي يعللوا سبب إبطاله، ومن أفضل الأمثلة التوضيحية في هذا الشأن نقرأها في الرسالة التاسعة للحواري برنابا، أُنظر:

*Codex Novi Testamenti Deuterocanonicus sive Patres Apostolici*, ed. Muralto, E., vol. 1: Barnabae et Clementis Romani Epistolae, Turici 1847, pp. 25-26: "Οὐκοῦν περιέτεμεν ἡμῶν τὰς ἀκοάς, ἵνα ἀκούσαντες λόγον πιστεύσωμεν. Ἡ γὰρ περιτομὴ, ἐφ' ᾗ πεποίθασιν κατήργηται. Περιτομὴν εἴρηκεν οὐ σαρκὸς γενηθῆναι· ἀλλὰ παρέβησαν, ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφιζεν αὐτούς. Λέγει δὲ πρὸς αὐτούς· Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν. ὧδε εὑρίσκω ἐντολήν, μὴ σπείρητε ἐπ' ἀκάνθαις, περιτμήθητε δὲ τῷ κυρίῳ ὑμῶν. Καί τί λέγει; καὶ περιτμήθητε τὴν πονηρίαν [(sic) τὸ σκληρὸν] ἀπὸ τῆς καρδίας ὑμῶν, καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ μὴ σκληρύνετε. Καὶ πάλιν· Ἰδού, λέγει κύριος, πάντα τὰ ἔθνη ἀπερίτμητα ἀκροβυστίᾳ, ὁ δὲ λαὸς οὗτος ἀπερίτμητος καρδίᾳ. Ἀλλ' ἐρεῖς· καὶ μὴν περιτέτμηται ὁ λαὸς εἰς σφραγῖδα. Ἀλλὰ καὶ πᾶς Σύρος καὶ Ἄραψ καὶ πάντες οἱ ἱερεῖς τῶν εἰδώλων· ἄρα οὖν κἀκεῖνοι ἐκ τῆς διαθήκης αὐτῶν εἰσίν; ἀλλὰ καὶ οἱ Αἰγύπτιοι ἐν περιτομῇ εἰσίν. Μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως, ὅτι Ἀβραάμ, πρῶτος περιτομὴν δούς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν, λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. Λέγει γάρ· καὶ περιέτεμεν Ἀβραὰμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. Τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνῶσις; μάθετε, ὅτι τοὺς «δεκαοκτὼ» πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει «τριακοσίους». Τὸ «δεκαοκτὼ», Ι (δέκα) Η (ὀκτώ)· ἔχεις Ἰη(σοῦν). Ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τοὺς «τριακοσίους». Δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἑνὶ τὸν σταυρόν. Οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διαθήκης αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν. Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον· ἀλλὰ οἶδα ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς".

[الترجمة]: "ولكن حتى الختان الذي وثقوا فيه باطل. لأنه قال إن الختان ليس من أمور الجسد. لكنهم خالفوا شريعته، لأن ملاكاً شريراً أمرهم. قال لهم: "هكذا قال الرب إلهكم" (هنا أجد وصية) "لا تبذروا بين الأشواك. لربكم اِختتنوا. وماذا يقول. "اِختتنوا قلوبكم الغليظة ولا تقسوا أعناقكم" أو تأملوا، انظروا، يقول الرب، كل الأمم الغُلف قلوبهم غير مختتنة. "ومع ذلك فقد اختتن الشعب كخاتم [من العهد]. ولكن كل سوري وعربي وكل كهنة الأصنام مختتنون أيضاً. إذن، هل هؤلاء ينتمون إلى عهدهم؟ حتى أهل مصر مختونون! هكذا تعلموا عن الأمر برمته يا أولاد المحبة. بالنسبة لإبراهيم، وهو أول من قام بالختان، كان يتطلع بالروح إلى يسوع عندما قام بالختان. لأنه تلقى تعاليم حازمة للثلاثة أحرف .لأنه يقول: "ختن إبراهيم ثمانية عشر وثلاثمائة رجل من بيته"، ما هي المعرفة إذن التي أعطيت له؟ لاحظ أنه يذكر أولاً الثمانية عشر ثم بعد وقفة الثلاثمائة. العدد ثمانية عشر (باليونانية) يتكون من حرفي اليوتا والإيتا وهما اللذين يشكلان أول حرفين في اسم يسوع. ولأن الصليب كان على وشك الحصول على نعمة في حرف التاف، فإنه يعطي بعد ذلك الثلاثمائة تاف. وهكذا أظهر اسم يسوع بالحرفين الأولين والصليب بالحرف الآخر. بالنسبة للشخص الذي وضع هدية في عهدته فينا فهو كان ذا معرفة بهذه الأمور. لم يتعلم أي شخص مني درساً أكثر موثوقية ولكني أعلم أنكم تستحقون".

[212] سورة النساء: 47.

| | | |
|---|---|---|
| | (الموسوية)(213) {155}، وحرم عليهم شرب الخمر تماماً(214). | |

(213) ربما يقصد يوحنا توافق العرب المسلمين مع اليهود في عدم تناول لحم الخنزير؛ ولكن بشكل عام لم يلتزم المسلمون بالناموس الموسوي فيما يتعلق وتحريم أكل حيوانات بعينها مثل الجمل والأرنب اللذين لا يأكلهما اليهود ولكن القرآن لم يحرم أكلهما، سورة المائدة: 87: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ". أما فيما يتعلق والسماح بأكل لحم الخنزير في المسيحية فنجد الحواري برنابا يفند هذه الإشكالية ذاكراً التالي:

*Codex Novi Testamenti Deuterocanonicus sive Patres Apostolici*, 26-27: "Ὅτι δὲ Μωϋσῆς εἶπεν· «Οὐ φάγεσθε χοῖρον οὔτε ἀετὸν οὔτε ὀξύπτερον οὔτε κόρακα οὔτε πάντα ἰχθύν, ὃς οὐκ ἔχει λεπίδα ἐν αὐτῷ», τρία ἔλαβεν ἐν τῇ συνέσει δόγματα. Πέρας γέ τοι λέγει αὐτοῖς ἐν τῷ Δευτερονομίῳ· «Καὶ διαθήσομαι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον τὰ δικαιώματά μου» Ἄρα οὖν οὐκ ἔστιν ἐντολὴ θεοῦ τὸ μὴ τρώγειν, Μωϋσῆς δὲ ἐν πνεύματι ἐλάλησεν. Τὸ οὖν «χοιρίον» πρὸς τοῦτο εἶπεν· οὐ μὴ κολληθήσῃ, φησίν, ἀνθρώποις τοιούτοις, οἵτινές εἰσιν ὅμοιοι χοίροις· τουτέστιν ὅταν σπαταλῶσιν, ἐπιλανθάνονται τοῦ κυρίου, ὅταν δὲ ὑστερῶνται, ἐπιγινώσκουσιν τὸν κύριον, ὡς καὶ ὁ χοῖρος, ὅταν τρώγει, τὸν κύριον οὐκ οἶδεν, ὅταν δὲ πεινᾷ, κραυγάζει, καὶ λαβὼν πάλιν σιωπᾷ".

[الترجمة]: "ولما قال موسى: "لا تأكلوا خنزيراً ولا نسراً ولا صقراً ولا غُراباً ولا سمكة بلا قشور"، فقد استلم ثلاثة تعاليم ثابتة في فهمه .وقال لهم في سفر التثنية: "سأقيم عهداً مع هذا الشعب في طلباتي الصالحة ". إذن، وصية الله ليست مجرد اجتناب الطعام، ولكن موسى تكلم بالروح. لهذا تحدث عن الخنزير: "لا تتشبثوا، مثل هؤلاء الذين هم مثل الخنازير" أي أنهم عندما يعيشون في رفاهية ينسون الرب، ولكن عندما يكونون في حاجة، فإنهم يتذكرون الرب. هذا مثل الخنزير تماماً: عندما يأكل، لا يعرف سيده، ولكن عندما يجوع، يصرخ - حتى يأكل، ثم يصمت مرة أخرى".

* ويذكر الراهب البيزنطي ثيوفانيس المعترف (ت. 817م) في حوليته فرقاً أيدولوجياً مهماً بين المسلمين واليهود، وكيف أن العلاقة بين اليهود والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) كانت طيبة، ثم حدث شرخ فيها وزُعزعت ثقتهم فيه حين رؤوه يأكل لحم الجمل،انظر:

Theophanis, *Chronographia*, 333: "οἱ δὲ πεπλανημένοι Ἑβραῖοι ἐν ἀρχῇ τῆς παρουσίας αὐτοῦ ἐνόμισαν εἶναι αὐτὸν τὸν παρ' αὐτοῖς προσδοκώμενον Χριστόν, ὡς καί τινας τῶν προυχόντων αὐτῶν προσελθεῖν αὐτῷ καὶ δέξασθαι τὴν αὐτοῦ θρησκείαν καὶ ἀφῆσαι τὴν τοῦ θεόπτου Μωσέως. ἦσαν δὲ τὸν ἀριθμὸν δέκα οἱ τοῦτο πεποιηκότες, καὶ σὺν αὐτῷ διῆγον ἄχρι τῆς σφαγῆς αὐτοῦ. θεωρήσαντες δὲ αὐτὸν ἐσθίοντα ἀπὸ καμήλου ἔγνωσαν, ὅτι οὐκ ἔστιν αὐτός, ὃν ἐνόμισαν [...]"

[الترجمة]: "عندما بدأ محمد دعوته، ظل اليهود المخدوعون معتقدين أنه المسيح المنتظر فاتّبعه بعض القادة وقبلوا ديانته وتركوا ديانة موسى الذي كان يعرف الله [الذي رأى الله]. وقد كان عددهم عشرة رافقوه طيلة حياته، لكنهم حينما رأوه يأكل لحم الجمل، عرفوا أنه ليس هو الرجل الذي كانوا ينتظرونه"؛ القلقشندي (ت. 1418م)، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1963، ج 13، ص 352-361.

* ونقرأ في المصادر العربية الإسلامية أن بعض الرافضة حرم لحم الإبل وذلك لركوب عائشة رضي الله عنها على الجمل، للمزيد أُنظر: آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد، "مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ج 15، ع 25 (1423هـ)، ص 345.

* وعن فوائد تناول لحم الجمل وطحاله وعروقه وكبده، أنظر: التيفاشي، أبو عباس (ت. 1235م)، *سرور النفس بمدارك الحواس الخمس*، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 172.

## قائمة المصادر والمراجع

**Primary Sources:** **أولاً المصادر الأجنبية:**


| | |
|---|---|
| *ACO* | - *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. Schwartz, E., Berlin: De Gruyter 1933.<br>- *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO): Concilium universal Nicaenum secundum (787): Concilii actiones I-VII*, ed. Lamberz, E., Series secunda, volumen tertium*:* Concilium universale Nicaenum secundum, Pars 1-3, Berlin - Boston: De Gruyter 2016. |
| St. Anastasius the Persian (d.658), | *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle*, ed. Flusin B., 2 vols, Paris: Éditions du CNRS 1992 |
| Anastasius of Sinai (d.701), | *Διάλεξις κατὰ Ἰουδαίων, PG* 89, col. 1204-12724. |
| -----------------------, | *Anastasii Sinaitae:* [*Ὁδηγός*] *Viae dux*, ed. Uthemann, K. H., (CCSG 8) Leuven 1981. |
| -----------------------, | *Questions and Answers*, (trans.) Munitiz, J. A., Turnhout: Brepols 2011. |
| Anonymous, | *Anonymi auctoris Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens 1*, trans. Chabot, J. B., CSCO 109, Louvain 1952 |
| Bartholomaeus Edessenus (d.13th), | *Κατά Μωάμεθ*, *PG* 104, col. 1448B-1457D. |
| *Codex* | - *Codex Novi Testamenti Deuterocanonicus sive Patres Apostolici*, ed. Muralto, E., vol. 1: Barnabae et Clementis Romani Epistolae, Turici 1847.<br>- *Codex Theodosianus*, ed. Mommsen – Meyer, P., Berlin 1904-5. |
| Constantine Akropolites (d.1342), | *Λόγος εἰς τὸν Ἅγιον Ἰωάννην τὸν Δαμασκηνόν*, *PG* 140, 812-885. |
| Constantine Porphyrogenitus (d.959), | *De administrando imperio*, ed. Moravcsik, G., [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 1], Washington, D.C.: Dumbarton Oaks 1967[2]. |


(214) لا توجد آية بعينها تحرم قطعيًا شرب الخمر في القرآن الكريم مثلما حُرم صراحةً أكل الميتة والدم ولحم الخنزير والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذُبح على النُّصُب وأن يستقسم المسلمون بالأزلام، أُنظر سورة المائدة: 4-5؛ فعند الحديث عن الخمر يذكر القرآن الكريم فعل "إجتنبوه"، أُنظر: سورة المائدة: 90. وهو الأمر الذي يشير إلى أن يوحنا خلط بين القرآن الكريم والسنة من جهة وآراء المذاهب الفقهية من جهة أخرى.

*Corpus iuris civilis,* ed. Kroll, W. – Schöll, R., Berlin: Weidmann 1895 (repr. 1968).

St. Cosmas & John of Damascus [Vita], - Anonymous, “Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερικὴ θαυμάτων διήγησις τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Κοσμᾶ καὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ”, in *Ανάλεκτα Ιεροσολυμίτικης Σταχυολογίας*, ed. Kerameus, A. P., Petersburg 1897, vol. 4, 271-302.

- *Βίος καὶ πολιτεία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν καὶ αὐταδέλφων καὶ μελισσῶν τῆς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ ἐκτεθεὶς παρὰ τοῦ Ἁγιωτάτου ἀρχιεπισκόπου καὶ πατριάρχου Ἱεροσολύμων ὑπὸ Ἰωάννου τοῦ Μερκουροπώλου,* in Papadopoulos-Kerameus, A., *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας,* St. Petersburg: Kirschbaum 1897, vol. 4, 330-356.

St. Cosmas the Melodist (d.8th *c.a.*), Detorākis, Th. E., “Vie inédite de Cosmas le Mélode. BHG 294b”, *Analecta Bollandiana* 99 (1981), 101-116.

Dionysius of Tell Mahre (d.845), *Chronique de Denys de Tell-Mahre*, ed. & trans.: Chabot, J. B., Paris 1895.

Diodorus of Sicily (d.30 BC), Diodorus Siculus, trans.: Geer, R. M. et al, Harvard University Press 1957.

Pseudo-Dionysius (d.6th *c.a.*), *Incerti auctoris chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum*, ed. Chabot, J. B., Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri 53, Louvain 1933.

Epiphanius of Salamis (d.403), *Epiphanius, Band 1: Ancoratus und Panarion*, ed. Holl, K., [Die griechischen christlichen Schriftsteller 25, Leipzig: Hinrichs 1915].

Eusebius of Caesarea, (d.339), Bardy, G., *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, Sources chrétiennes 31, 41, 55, Paris: Éditions du Cerf 1:1952 (repr. 1967).

Georgius Kedrenus, (d.11th *c.a.*), *Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, ed. Bekker, I., Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonn: Weber 1838.

Georgius Kodinos (d.15th *c.a.*), *Pseudo-Kodinos: Traité des offices*, ed. Verpeaux, J., [Le Monde Byzantin 1],

Paris: Centre National de la Recherche Scientifique 1966.

Georgius Monachus (d.867), *Chronicon breve* (lib. 1-6) (redectio recentior), *PG* 110, col. 41-1260.

Gregorius Nyssenus (d.395), *Oratio Catechetica*, in Mühlenberg E., *Discours Catéchétique*, Introduction, traduction et notes par Winling, R., [Sources chrétiennes 453. Paris: Éditions du Cerf 2000].

Ioseph Genesius, (d.10th *c.a.*), *Iosephi Genesii regum libri quattuor*, ed. Lesmüller, A. – Thurn, J., Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 14, Berlin: De Gruyter 1978.

Ishōʿayhb III (d.659), *Liber Epistularum*, ed. Duval, R., *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri*, vol. 11, Louvain 1904.

John of Damascus (d.749), - *Epistula ad Theophilum imperatorem de sanctis et venerandis imaginibus*, *PG* 95, col. 345ff.

----------------------, *Laudatio sanctae Barbarae*, *PG* 96, col. 781-814.

----------------------, *Βίος τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, PG* 94, col. 429-490.

----------------------, *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* ed. Kotter, P. B., [Patristische Texte und Studien 22], De Schrisften des Johannes von Damaskenos, Liber de haeresibus, Opera polemica, Berlin: De Gruyter 1981.

John of Moschos (d.619), *Λειμωνάριον, PG* $87^{3}$, col. 873-3060.

John Scholasticus (d.577), *Iohannis Scholastici synagoga L titulorum*, ed. Beneshevich, V., Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1937.

Michael the Syrian (d.1199), *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite D'Antioche*, ed. and trans. Chabot, J. B., Paris 1901.

Nicētas Choniates (d.1217), *Thesaurus orthodoxae fidei XX*, *PG* 140, col. 105A-121C.

Nicētas the Paphlagonian (d.10th *c.a.*), *Τοῦ αὐτοῦ Νικήτα (Παφλαγόνος), Ἔκθεσις κατασκευαστική μετὰ ἀποδείξεως τοῦ Χριστιανικοῦ δόγματος ἐκ κοινῶν ἐννοιῶν, καὶ διαλεκτικῆς μεθόδου, καὶ φυσικῶν ἐπιχειρημάτων, καὶ συλλογιστικῆς πολυτεχνίας προαγομένη καὶ ἀντίρρησις τῆς σταλείσης ἐπιστολῆς ἐκ*

*τῶν Ἀγαρηνῶν πρὸς Μιχαὴλ βασιλέα υἱὸν Θεοφίλου ἐπί διαβολῇ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, *Patrologia Graeca* 105, 808A-821C.

--------------------------, *Τοῦ αὐτοῦ Νικήτα (Παφλαγόνος), Ἀντίῤῥησις καὶ ἀνατροπὴ τῆς δευτέρας ἐπιστολής τῆς σταλείσης παρὰ τῶν Ἀγαρηνῶν πρὸς Μιχαὴλ βασιλέα υἱὸν Θεοφίλου ἐπὶ διαβολῇ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως, PG* 105, 821D-841C.

Seert (Chronicle), *The Chronicle of Se$^{c}$ert*, ed. Addai, S., *Patrologia Orinetalis* 13, fasc. 2, no. 65, 1918.

Severus ibn al-Muqaffa$^{c}$ (d.987), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, ed. and trans. Evetts, B., *Patrologia Orientalis*, vol 5, fasc. 1, part 3, Paris: Firmin-Didot 1907.

Socrates of Constantinople (d.439), *Socrate de Constantinople, Histoire ecclésiastique (Livres I-VII)*, ed. Maraval, P. – Périchon, P., Paris: Éditions du Cerf 2004-2007.

St. Stephanus Sabaītes (d.794), *Vita S. Stephani Sabait*, *Acta Sanctorum*, July III, Acta (1867), 524-613.

Symeon Magistrus (d.10th *c.a.*), *Symeonis magistri et logothetae chronicon*, ed. Wahlgren, S., Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Series Berolinensis 44/1, Berlin: De Gruyter 2006.

*Synodicon Orientale*, ed. and trans. Chabot, J. B., Paris 1902, (repr. Piscataway NJ: Gorgias Press 2010).

aṭ-Ṭabari (d.923), *The History of al-Tabari Vol. 30: The $^{c}$Abbasid Caliphate in Equilibrium: The Caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid AD 785-809/AH 169-193,* trans. & annotated: Bosworth, C. E., SUNY Press 2015.

Theophanes the Confessor (d.817), *Chronographia*, C. de Boor, vol. 1, Leipzig: Teubner 1883 (repr. Hildesheim: Olms, 1963).

Theophanes Continuatus et al., *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus,* ed. Bekker, I., Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn: Weber 1838.

**Secondary Bibiography:** **ثانيا المراجع الأجنبية:**


- Ayalon, D., "The Military Reforms of Caliph al Mu<sup>c</sup>taṣim: Their Background and Consequences", in *Islam and the Abode of War: Military Slaves and Islamic Adversaries*, Variorum, London 1994, article I, 1-39.
- Avni, G., "The Persian Conquest of Jerusalem (614 CE)-An Archaeological Assessment" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 n°: 1 (2010), 35-48.
- Bahkou, A., "The Monk Encounters the Prophet–The Story of the Encounter between Monk Bahīra and Muhammad as It Is Recorded in the Syriac Manuscript of Mardin 259/2", *Cultural and Religious Studies* 3 n°: 6 (2015), 349-357.
- Bauer, W. et al, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia: Fortress Press 1971.
- Baum, W. – Winkler, D. W., *The Church of the East*, London: Routledge 2011.
- Beck, H. G., *Das byzantinische Jahrtausend*, Munich: C. H. Beck 1978.
- Bittermann, H. R., "The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction", *Speculum* 13 n°: 2 (1938), 198-203.
- Boyd, W. K., *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, Studies in History, Economics and Public Law 24: 2, New York-Colombia University Press 1905.
- Brock, S., "The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur ʿAbdin", *Ostkirchliche Studien* 28 (1979), 168–182.
- Brock, S., "A Syriac Life of John of Dailam", *Parole de l'Orient* 10 (1981), 123–189.
- ----------., "From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning", in Garsoïan, N. G., *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks Symposium 1980, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies 1982, 17-34.
- Cameron, A., "Disputations, Polemical Literature and the Formation of Opinion in the Early Byzantine period" in *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, ed. Reinink, G. J. – Vanstiphout, H. L. J., Leuven 1991, 91-108.
- Campbell, E., *A Heaven of Wine: Muslim-Christian Encounters at Monasteries in the Early Islamic Middle East*, Unpublished PhD, University of Washington 2009.
- Caner, D., *Wandering, Begging Monks*, University of California Press 2002.
- Casson, L., "Tax Collection Problems in Early Islamic Egypt", *Transactions and Proceedings for the American Philological Association* 69 (1938), 274–291.
- Chadwick, H., *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Varorium 1991; Edwards, M., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Routledge 2018.
- Charanis, P, "The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire", *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948), 51-118.
- Christides, V., "The Decline of the Melkite Church in Islamic Egypt and Its Revival by Patriarch Cosmas I (ca 727–768)", *Pharos Journal of Theology* 98 (2017), 1-17.
- Cohen, M. R. – Somekh, S., "Interreligious Majālis in Early Fatimid Egypt" in *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Lazarus-Yafeh, H.- Cohen, R. M.- Somekh, S.- Griffith, H. S., (Studies in Arabic Language and Literature, vol. 4), Wiesbaden 1999, 128-136.
- Corluy, J., "Historia sancti Mar Pethion martyris", *Analecta Bollandiana* 7 (1888), 5-44.

- Crusius, O., *Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus ineditus*, Tübingen: Fues & Kostenbader 1887.
- Cuțaru, C., "A Great Father of the Church in Dialog with Islam: Saint John of Damascus", *Teologia* 61 nº: 4 (2014), 157-181.
- Darrouzès, J. – Laurent, V., *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Archives de l'Orient Chrétien 16, Paris: Institut Français d'Études Byzantines 1976.
- Dennett, D. C., *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1950.
- Dilley, P., *Monasteries and the Care of Souls in Late Antique Christianity: Cognition and Discipline*, Cambridge University Press 2017.
- Dorotheus Archimandrita, *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς μιᾶς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας*, Ζάκυνθος: Τυπογραφεῖο "Ὁ Παρνασσὸς" Σεργίου Χ. Ῥαφτάνη 1864 (repr. Papademetriou Publications: Athens 1957).
- Dvornik, F., "Emperors, Popes, and General Councils", *Dumbarton Oaks Papers* 6 (1951), 1-23.
- Durak, K. S., *Commerce and Networks of Exchange between the Byzantine Empire and the Islamic Near East from the Early Ninth century to the Arrival of the crusaders*, Unpublished PhD Dissertation, Harvard University 2008.
- Duri, ᶜA., "Notes on Taxation in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 17 nº: 2 (1974), 136–44.
- Ehrman, B. – Zlatko, P., *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, OUP USA 2011.
- Eichner, W., "Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern", *Der Islam* 23 (1936), 133-162.
- Erhart, V., "The Development of Syriac Christian Canon Law in the Sasanian Empire", in *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, ed. Mathisen R. W., Oxford University Press 2001, 115-129.
- Frazee, Ch., "Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries", *Church History* 51 nº: 3 (1982), 263-279.
- Galani, J. L., "Ἡ Ἁγία Γραφὴ στὸ ἔργο τοῦ Ἰωάννη τοῦ Δαμασκηνοῦ", *Πρακτικά Κ´ Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὲ Θέμα - Ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Ἱερά Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 2000.
- Garitte, G., "Le début de la Vie de S. Étienne le Sabaite retrouvé en arabe au Sinaï", *Analecta Bollandiana* 77 nº: 3-4 (1959), 332-369.
- Geerard, M., *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1979.
- Gonis, N., "Arabs, Monks and Taxes: Notes on Documents from Deir Balaᶜizah", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 148 (2004), 213–224.
- Grégoire, H., "Mahomet et le Monophysisme", *Mélanges Diehl* 1 (1930), 107-119.
- Griffith, S., "The Arabic Account of ᶜAbd al-Masī*ḥ* al-Najrānī al-Ghassānī", *Le Muséon* 98 (1985), 331–374.
- Griffith, H. S., "Anastasios of Sinai, the *Hodegos*, and the Muslims", *Greek Orthodox Theological Review* 32 nº: 4 (1987), 341-358.
- Griffith, S. H., "Muhammad and the Monk Baḥīrā: Reflections on a Syriac and Arabic text from early Abbasid times", *Oriens Christianus* 79 (1995), 146-174.

- ---------------, “The Qur’ān in Arab Christian Texts: The Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the *maglis* of al-Ma’mūn”, *Parole de l’ Orient* 24 (1999), 203-233.
- ----------------, “Answering the Call of the Minaret: The Topics and Strategies of Christian Apologetics in the World of Islam”, in *Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. deutsches Syrologen Symposium in Trier 2004*, ed. Tamcke, M.- Heinz A., Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 2005, 11-42.
- -----------------, “John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad Era: The Intellectual and Cultural Milieu of Orthodox Christians in the World of Islam”, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 11 nº: 1 (2011), 207-238
- -----------------, “The life of Theodore of Edessa: history, hagiography, and religious apologetics in Mar Saba monastery in early Abbasid times”, in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, Routledge 2017, 443-465
- Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Sirat Rasul Allah*, Oxford University Press, Pakistan Branch, Lahore Karachi 1970.
- Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: the Transformation of a Culture*, Cambridge University Press 1990.
- Hannick, C., *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts*, Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, Fontes et dissertationes 62.1-2, Freiburg im Breisgau: Weiher 2014.
- Hawting, G. R., *The Idea of Idolatry and Emergence of Islam from Polemic History*, Cambrideg: Cambridge University Press 1999.
- Hennephof, H., *Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes*, Brill 1969.
- Hillner, J., “Monastic Imprisonment in Justinian's Novels”, *Journal of Early Christian Studies* 15 nº: 2 (2007), 205-237.
- Hirschfeld, Y., *The Early Byzantine Monasery at Khirbet ed-Deir in the Judean Desert: The Excavations in 1981-1987*, Jerusalem 1999.
- ------------------, “The Monasteries of Gaza: An Archaeological Review”, in *Christian Gaza in Late Antiquity*, ed. Ashkelony, B. B. – Kofsky, A., Leiden 2004, 61-81
- Hobgood-Oster, L., *Holy Dogs and Asses: Animals in the Christian Tradition*, Urbana: University of Illinois Press 2008.
- Holl, K. et al., *Epiphanius: Band 4: Register zu den Bänden I-III: (Ancoratus, Panarion haer 1-80 und De fide)*, De Gruyter 2006.
- Hoyland, R., “The Correspondence of Leo III (717–741) and ‘Umar II (717–720)”, *Aram* 6 (1994), 165-177
- ---------------, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Hubert, C., *Plutarchi moralia*, Leipzig: Teubner 1938 (repr. 1971).
- Ibrahim, H., “Some Notes on Antonios and His Arabic Translations of John of Damascus”, in *Patristic Literature in Arabic Translations*, ed. Roggema, B. – Treigher, A., Brill 2019, 158-179.
- Janosik, D. J., *John of Damascus, First Apologist to the Muslims: The Trinity and Christian Apologetics in the Early Islamic period*, Wipf and Stock Publishers 2016.
- Jeffery, A., “Ghevond's Text of the Correspondence between ᶜUmar II and Leo III”, *Harvard Theological Review* 37 nº: 4 (1944), 269-332.

- Kallis, A., “Handapparat zum Johannes-Damaskenos-Studium”, *Ostkirchliche Studien* 16 (1967), 200-213.
- Karlin –Hayter, P., “Arethas’ Letter to the Emir at Damascus”, *Byzantion* 29-30 (1959-60), 281-302.
- Karlsson, J., “The Arabic Lives of John of Daylam”, in Roggema, B. – Treiger, A., *Patristic literature in Arabic Translations*, Brill 2019, 129-157.
- Kazhdan, A. P., *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York-Oxford University Press 1991.
- Kennedy, H. N., “The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy”, in *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Aldershot: Variorum 2006, VI, 325-343.
- Klauck, H. J., *The Apocryphal Gospels: An Introduction*, A & C Black 2003.
- Kremou, G. P., *Προσκυνητάριον τῆς ἐν τῇ Φωκίδι μονῆς τοῦ Ὁσίου Λουκᾶ*, Athens 1874.
- Lauritzen, F., *The Great Councils of the Orthodox Churches: From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, Corpus Christianorum Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta (CCCOGD) 4/1, Turnhout: Brepols 2016.
- Mango, C., “Greek Culture in Palestine after the Arab conquest”, in *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Greek*, ed. Johnson, S. F., Routledge 2017, 375-386.
- Meyendorff, J., “Byzantine views of Islam”, *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), 113-132.
- Moorhead, J., “The Monophysite response to the Arab invasions”, *Byzantion* 51 nº: 2 (1981), 579-591.
- Morris, R., “The Powerful and the Poor in Tenth-Century Byzantium: Law and Reality”, *Past & Present* 73 (1976), 3-27.
- Morrow, J. A., “Concerning the *Chronicle of Seert*”, in *Islām and the People of the Book; Critical Studies on the Covenants of The Prophet*, ed. Morrow, H. A., Cambridge Scholars Publishing 2017, 354-405.
- Muhammad, Tarek M., “Al-Fākihī and the Religious Life at Pre-Islamic Makka”, in *People from the Desert, Pre-Islamic Arabs in History and Culture,* ed. Al Jallad, N., Wiesbaden: Reichert Verlag 2012, 155-185.
- --------------------------, “The Byzantine Theologians on Muhammad and Zaynab b. Jahsh: Marriage or Adultery?,” *Byzantinoslavica* 67 (2009), 139-160.
- --------------------------, “The Concept of al-Takbīr in the Byzantine Theological Writings,” *Byzantinoslavica* 72 nº: 1-2 (2014), 77-97.
- Nachmanson E., *Erotiani vocum Hippocraticarum collectio cum fragmentis*, Göteborg: Eranos 1918.
- Nawas, J., *al-Ma’mun, the Inquisition, and the Quest for Caliphal Authority*, Atlanta: Lockwood Press 2015.
- Nicol, D. M., “Constantine Akropolites: A Prosopographical Note”, *Dumbarton Oaks Papers* 19 (1965), 249-256.
- Nikolakaki, *Τὸ Ἰσλάμ κατὰ τὸν Ἅγιο Ἰωάννη τὸν Δαμασκηνό*, Thessaloniki 1976.
- Old, O. H., *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Scriptures of the Christian Church*, The Medieval Church, Cambridge 2004.
- Opitz, H. G., *Athanasius Werke*, Berlin: De Gruyter 1940.

- Ostrogorsky, G., “The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century”, *Dumbarton Oaks Papers* 13 (1959), 1-21.
- Pahlitzsch, J., “Christian Pious Foundations as an Element of Continuity between Late Antiquity and Islam” in *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, ed. Frankel, M. – Lev, Y., Berlin: De Gruyter 2009, 125-152.
- Palombo, C., “The “correspondence” of Leo III and ‘Umar II: traces of an early Christian Arabic apologetic work”, *Millennium* 12 nº: 1 (2015), 231-264.
- Papademetriou, G. C., *Two Traditions, One Space: Orthodox Christians and Muslims in Dialogue*, Somerset Hall Press 2011.
- Papagianni, E., “Legal Institutions and Practice in Matters of Ecclesiastical Property”, in *The Economic History of Byzantium, from the Seventh through the Fifteenth Century*, vol. 3, ed. Laiou, A. E., Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2009, 1059–69.
- Payne, R., *The Holy Fire: the story of the Fathers of the Eastern Church*, St Vladimir's Seminary Press 1980.
- Pharr C., *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions: A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography*, Princeton NJ: Princeton University Press 1952.
- Portillo, R. D., “The Arabic Life of St. John of Damascus”, *Parole de l’ Orient* 21 (1996), 157-188.
- Rahlfs, A., *Septuaginta*, Stuttgart: Württemberg Bible Society 1935 (repr. 1971[9th]).
- Rhodes, B. D., *John Damascene in Context: An Examination of “The Heresy of the Ishmaelites” with Special Consideration Given to the Religious, Political, and Social Contexts during the Seventh and Eighth Century Arab Conquests*, Unpublished M.A Thesis, Lynchburg-Virginia 2009.
- Richard, M., “Ἀπὸ φωνῆς”, *Byzantion* 20 (1950), 191-222.
- Rissanen, S. T., *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Abo Akademi Univeristy Press, Finland 1993.
- Roggema, B. H., *The legend of Sergius Bahira: Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam*, History of Christian-Muslim Relations 9, Leiden 2009.
- Sahas, D., *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites"*, Brill 1972.
- -----------, “The Arab Character of the Christian Disputation with Islam: The Case of John of Damascus (ca. 655- ca. 749)”, in *Religionsgespräche im Mitteelter*, ed. Lewis, B.- Niewöhner, F., Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, Wiesbaden 1992, vol. IV, 185-205.
- -----------, “Βυζάντιο, Ισλάμ και αντι-ισλαμική γραμματεία”, in *Βυζάντιο. Ιστορία και Πολιτισμός*, ed. Λουγγής, T. – Kislinger, E., Athens 2013
- Schadler, P., *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Brill 2017.
- Schäfer, P., *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press 2009.
- Schick, R., *Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, Princeton: Darwin Press 1995.

- Simonsen, J. B., *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System: With Special References to Circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, Akademisk forlag, Copenhagen 1988.
- Smyrlis, K., "The Management of Monastic Estates: The Evidence of the Typika", *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 245–61.
- Sophocles, E. A., *A Glossary of Later and Byzantine Greek*, Memoirs of the American Academy, Cambridge and Boston 1860.
- Spengel, L., *Rhetores Graeci*, Leipzig: Teubner 1856.
- Sturz, F.W., *Orionis Thebani etymologicon*, Leipzig: Weigel 1820 (repr. Hildesheim: Olms 1973).
- Sviri, S., "*Wa Rahbāniyatan Ibtadaᶜūhū:* An Analysis of Traditions Concerning the Origin and Evaluation of Christian Monasticism", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13 (1990), 195- 208.
- Tannous, J., "The Life of Simeon of the Olives: a Christian Puzzle from Islamic Syria", in *Motions of Late Antiquity: Essays on Religion, Politics, and Society in Honour of Peter Brown*, ed. Kreiner, J. – Reimitz H., Brepols 2016, 309-330.
- Thomas, J. Ph., *Private Religious Foundations in the Byzantine Empire*, vol. 24, Dumbarton Oaks 1987.
- Tieszen, Ch., *The Christian Encounter with Muhammad: How Theologians Have Interpreted the Prophet*, London 2021.
- Tritton, A. S., *Caliphs and their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of ᶜUmar*, London 1970.
- Valkenberg, P., *Sharing Lights On the Way of God: Muslim-Christian Dialogue and Theology in the Context of Abrahamic Partnership*, Amsterdam-New York 2006.
- Van Steenbergen, J., *A History of the Islamic World, 600–1800: Empire, Dynastic Formations, and Heterogeneities in Pre-Modern Islamic West-Asia*, Routledge 2020.
- Villagomez, C. - Morony M. G., "Ecclesiastical Wealth in the East Syrian Church from Late Antiquity to Early Islam", in *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor J. W. Drijvers*, eds: Reinink, G. J. – Klugkist, A. C., Louvain: Peeters Publishing 1999, 303-315.
- Vlachos, G., "Ὁ μοναχισμός, ἡ γένεση καὶ ἡ ἐξέλιξή του, τὰ χαρακτηριστικά του", *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 99 (2018), 11-20.
- Vööbus, A., *History of Ascetism on the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, Louvain 1988.
- Voorhis, J. W., "John of Damascus on the Moslem Heresy", *Muslim World* 24 (1934), 391-398.
- Waers, S., "Monarchianism and Two Powers: Jewish and Christian Monotheism at the Beginning of the Third Century", *Vigiliae Christianae* 70 nº: 4 (2016), 401-429.
- Wood, Ph., *The Chronicle of Seert: Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq*, Oxford University Press 2013.

### ثالثًا المصادر العربية:

– ابن الأثير (ت. 1233م)، *الكامل في التاريخ*، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت 1997.

Ibn al-Athīr (d. 1233), *Al-kāmil fī at-tārīkh*, ed. ᶜU. ᶜA. at-Tadmurī, dār al-kitāb al-ᶜarabī, Beirut 1997.

– الأنباري (ت. 939م)، *الظافر في معاني كلمات النَّاس*، تحقيق: حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت 1992.

Al-Anbārī (d. 939), *Aẓ-ẓāfir fī maᶜānī kalimāt an-nās*, ed. Ḥ. aḍ-Ḍāmin, mu'assasat ar-risāla, Beirut 1992.

– البقاعي (ت. 855م)، *نظم الدرر في تناسب الآيات والصور*، تحقيق: عبد الرازق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت 1995.

al-Biqāᶜī (d. 855), *Nuẓum ad-durar fī tanāsub al-āyāt wa aṣ-ṣuar*, ed. Gh. ᶜA. al-Mahdī, dār al-kutub al-ᶜilmiyya, Beirut 1995.

– التيفاشي، أبو عباس (ت. 1235م)، *سرور النفس بمدارك الحواس الخمس*، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.

At-Tifāshī (d. 1235), *Surūr an-nafs bimadārik al-ḥawās al-khams*, ed. I. ᶜAbbās, al-mu'assassah al-ᶜarabiyyah lil dirasāt wa an-nashr, Beirut 1980

– الخطيب التبريزي (ت. 1109م)، *شرح القصائد العشر*، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة 1933.

Al-Khaṭīb at-Tabrīzī (d. 1109), *Sharḥ al-qaṣā'id al-ᶜashr*, idārat aṭ-ṭibāᶜah al-munīriyyah, Cairo 1993.

– البلاذري (ت. 892م)، *فتوح البلدان*، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.

Al-Baladhuri (d. 892), *Futūḥ al-buldān*, dār al-kutub al-ᶜilmiyya, Beirut 1983.

– أبو داوود (ت. 888م)، *المراسيل*، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1987.

Abū Dawwūd (d. 888), *Al-marāsīl*, ed. al-Arnā'ūṭ Sh., mu'assasat ar-risāla, Beirut 1987.

– الزبيدي، مرتضى (ت. 1790م)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت 1965.

Murtaḍa az-Zabīdī (d. 1790), *Tāj al-ᶜarūs min jawāhir al-qāmūs*, dār al-hidāya, Kuwait 1965.

– الشافعي (ت. 820م)، *الأم*، تخريج وتعليق: محمود مطرحي، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.

ash-Shāfiᶜī (d. 820), *Al-umm*, ed. Muṭraḥī M., dār al-kutub al-ᶜilmiyya, Beirut n.d.

– الصولي، محمد بن يحيى (ت. 946م)، *أدب الكتاب*، المطبعة العربية، بغداد 1922.

Aṣ-Ṣūlī (d. 946), *Adab al-kitāb*, al-maṭbaᶜah al-ᶜarabiyyah, Baghdad 1922.

– الطبري (ت. 923م)، *تاريخ الرسل والملوك*، دار التراث، بيروت 1967[2].

Aṭ-Ṭabarī (d.923), *Tārīkh ar-rusul wa al-mulūk*, dār at-turāth, Beirut 1967[2].

– ابن عساكر (ت. 1176م)، *تاريخ دمشق*، تحقيق: عمرو العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت 1995.

Ibn ᶜAsākir (d.1176), *Tārīkh dimishq*, ed. ᶜA. al-ᶜUmrawī, dār al-fikr lil ṭibāᶜah wa an-nashr, Beirut 1995.

– ابن قتيبة (ت. 889م)، *غريب الحديث*، تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد 1977.

Ibn Qutaybah (d.889), *Gharīb al-ḥadīth*, ed. ᶜA. al-Jabūrī, maṭbaᶜat al-ᶜānī, Baghdad 1977.

– القلقشندي (ت. 1418م)، *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1963.

Al-Qalqashandī (d.1418), *Ṣubḥ al-aᶜshā fī ṣināᶜat al-inshā'*, wizārat ath-thaqāfah wa al-irshād al-qawmī, Cairo 1963.

– ابن كثير (ت. 982م)، *تفسير القرآن العظيم*، دار الفكر، بيروت 1980.

Ibn Kathīr (d.982), *Tafsīr al-qur'ān al-ᶜaẓīm*, dār al-fikr, Beirut 1980.

– ابن الكلبي (ت. 819م)، *كتاب الأصنام*، تحقيق: أحمد باشا، دار الكتب القومية، القاهرة 1914.

Ibn al-Kalbī (d.819), *Kitāb al-aṣnām*, ed. A. Bāshā, dār al-kutub al-qawmiyyah, Cairo 1914.

– ابن مسكويه (ت. 1030م)، *تجارب الأمم وتعاقب الهمم*، تحقيق: أبو القاسم إمامي، طهران 2000[2].

Ibn Miskawayh (d.1030), *Tajārib al-'umam wa taᶜāqub al-himam*, ed. Imāmī A., Tehran 2000[2].

– النووي، أبو زكريا محيي الدين (ت. 1277م) ، *المجموع شرح المهذب*، دار الفكر، بيروت د. ت.

An-Nuwawī (d.1277), *Al-majmūᶜ sharḥ al-muhadhdhab*, dār al-fikr, Beirut n.d.

– أبو يوسف (ت. 798م)، *كتاب الخراج*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد – سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث– المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة 1962.

Abū Yusuf (d.798), *Kitāb al-kharāj*, ed. ᶜA. Ṭ. Saᶜd - Ḥ. S. Muḥammad, al-maktabah al-azhariyyah lil turāth, Cairo 1962.

## رابعًا المراجع العربية الثانوية:

– أبو حمدة، محمد علي، *في التذوق الجمالي لمعلقة إمريء القيس*، مكتبة الأقصى، عمان 1988.

Abū Ḥamda, M. ᶜA., *Fī at-tadhawwuq al-jamālī li muᶜallaqat imri'ī al-qays*, maktabat al-aqṣa, Amman 1988.

– إيليا القس، صباح، *شعر شعراء المسيحية في العصر الجاهلي*، دار نشر تموز للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 2017.

Iliyā al-qis, Ṣ., *Shiᶜr shuᶜarā' al-masīḥiyyah fī al-ᶜaṣr al-jāhilī*, tamūz lil ṭibāᶜah wa an-nashr, Damascus 2017.

– الديراني، أفرام، *العيشة الهنية في الحيوة النسكية*، المطبعة الأدبية، بيروت 1899.

Ad-Dīrānī, A., *Al-ᶜīshah al-haniyyah fī al-ḥayāh an-nasakiyyah*, al-maṭbaᶜah al-adabiyyah, Beirut 1899.

– رستم، عبد السلام، *نظرات في التاريخ الأموي*، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1962.

Rustum, ᶜA., *Naẓarāt fī at-tārīkh al-umawī*, ad-dār al-qawmiyyah lil ṭibāᶜah wa an-nashr, Cairo 1962.

– آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمد، "مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها ج 15، ع 25 (1423هـ)، صـ. 309-351.

Āl ᶜAbdullaṭīf, ᶜA., "Masā'il al-furūᶜ al-wāridah fī muṣannafāt al-ᶜaqīdah", *majallat jāmiᶜat um al-qurā liᶜulūm ash-sharīᶜah wa al-lughah al-ᶜarabiyyah wa ādābahā* 15 nº: 25 (2002), 309-351.

– العلبي، أحمد، *العهد السري للدعوة العباسية أو من الأمويين إلى العباسيين*، دار الفارابي، بيروت 1988.

al-[c]Alabī, A., *Al-[c]ahd as-sirrī lil da[c]wah al-[c]abbāsiyyah aw min al-umawiyyīn ilā al-[c]abbāsiyyīn*, dār al-fabābi, Beirut 1988.

– علي، جواد، *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، دار الساقي، بيروت–لندن 2001.

[c]Alī, J., *Al-mufaṣṣal fī tārīkh al-[c]arab qabl al-islām*, dār as-sāqi, Beirut-London 2001.

– الكاشف، سيدة إسماعيل، "تاريخ بطاركة الكنيسة المصرية لساويرس بن المقفع وأهميته لدراسة التاريخ القومي"، المجلة التاريخية المصرية 9–10 (1960–1962)، ص 1–31.

Al-Kāshif, S. I., "Tārīkh baṭārikat al-kanīsah al-miṣriyyah li sāwīris ibn al-muqaffa[c] wa ahamiyatuh li dirāsat at-tārīkh al-qawmī", *al-majallah at-tārīkhiyyah al-miṣriyyah* 9-10 (1960-1962), 1-31.

– ..................، *الوليد بن عبد الملك (705–715م)*، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة 1962.

……………….., *Al-walīd ibn [c]abd al-malik (705-715)*, wizārat ath-thaqāfah wa al-irshād al-qawmī, Cairo 1962.

– معوض، صموئيل القس قزمان، "كتاب تاريخ البطاركة باللغة العربية"، في: إطلالات على تراث الأدب القبطي، مدرسة الإسكندرية 2013، 473-500.

Moʿawwad, Presit Cozman, "Kitāb Tārīkh al–Baṭarikah bi–llughah al–ʿArabiyya," in Iṭlalāṭ ʿalā Tourāth al–'Adab al–Qibṭī," Madrasat of Alexandria 2013.

– ملكاوي، محمد، "عقيدة البداء: نشأتها وتطورها والرد عليها والفرق بينها وبين النسخ"، مجلة أبحاث اليرموك [سلسلة العلوم الإنسانية والإجتماعية] (الأردن) مج: 13، ع 1 (أ) (1997)، ص 59–81.

Malakāwī, M., "[c]Aqīdat al-bidā': nash'atuhā wa taṭawurhā wa ar-radd [c]alayhā wa al-farq baynahā wa bayn an-naskh", *majallat abḥāth al-yarmūk* [silsilat al-[c]ulūm al-insāniyyah wa al-ijtimā[c]iyyah] (Jordan) 13 n°:1 (A) (1997), 59-81.

– منصور، طارق، "ظاهرة هروب المصريين من الأرض في القرنين السابع والثامن الميلاديين في ضوء أوراق البردي اليونانية والقبطية: دراسة تحليلية"، مجلة الجمعية المصرية للدراسات اليونانية واللاتينية، ج 4 (2000)، ص 329–375.

Mansour, Tarek M., "Ẓāhirat hurūb al-miṣriyyīn min al-arḍ fī al-qarnayn as-sābi[c] wa ath-thāmin al-mīlādiyyayn fī ḍaw' awrāq al-bardī al-yūnāniyyah wa al-qibṭiyyah: dirāsah taḥlīliyyah", *majallat al-jam[c]iyyah al-miṣriyyah lil dirasāt al-yūnāniyyah wa al-lātīniyyah* 4 (2000), 329-375.

-أبو الليف، وديع الفرنسيسكاني، "مؤلّفو سير البيعة من "سير البيعة"، صديق الكاهن 4 (أكتوبر 2005)، 273-276، 1 يناير (2006)، 9-19، 2 (أبريل 2006)، 91-101، 3 (يوليو 2006)، 171-179، 4 (أكتوبر 2006)، 260-247.

Abū-Allīef, Wadīeʿ, "Mo'allifw Siyar al-Bayʿah men Siyar al-Bayʿah," *Ṣadīq al-Kāhen* 4 (October 2005), 273-276; 1 Jan. (2006), 9-19; 2 (April 2006), 91-101; 3 (July 2006), 171-179; 4 (October 2006), 260-247.